Ce document est extrait de la base de données textuelles Frantext réalisée par l'Institut National de la Langue Française (INaLF)

Éléments d'idéologie [Document électronique]. I. Idéologie / par A. L. C. Destutt-Tracy,...

INTRODUCTION IDEOLOGIE T 1

p1

Jeunes gens, c' est à vous que je m' adresse ; c' est pour vous seuls que j' écris. Je ne prétends point donner des leçons à ceux qui savent déjà beaucoup de choses, et les savent bien : je leur demanderais des lumières au lieu de leur en offrir. Et quant à ceux qui savent mal, c' est-à-dire, qui ayant un très-grand nombre de connaissances, en ont tiré de faux résultats dont ils se croient très-sûrs, et auxquels ils

p2

sont attachés par une longue habitude, je suis encore plus éloigné de leur présenter mes idées : car, comme l' a dit un des plus grands philosophes modernes, " quand les hommes ont une fois acquiescé à des opinions fausses, et qu' ils les ont authentiquement enregistrées dans leurs esprits, il est tout aussi impossible de leur parler intelligiblement que d' écrire lisiblement sur un papier déjà brouillé d' écriture " .
Rien n' est plus juste que cette observation de Hobbes. Peut-être verrons-nous bientôt ensemble la raison de ce fait ; mais, en attendant, vous pouvez le tenir pour très-certain. Je serais même fort surpris si votre petite expérience personnelle, quelque peu étendue qu' elle soit, ne vous en avait pas déjà offert la preuve. En tout cas, la première fois qu' il arrivera à un de vos camarades de s' attacher obstinément à une idée quelconque qui paraîtra évidemment absurde à tous les autres, observez-le avec soin, et vous verrez qu' il

p3

est dans une disposition d' esprit telle qu' il lui
est impossible de comprendre les raisons qui vous
semblent les plus claires : c' est que les mêmes
idées se sont arrangées d' avance dans sa tête dans
un tout autre ordre que dans la vôtre, et qu' elles
tiennent à une infinité d' autres idées qu' il
faudrait déranger avant de rectifier celles-là.
Dans une autre occasion vous lui donnerez peut-être
sa revanche. Eh bien, mes amis, c' est de la même
manière et par les mêmes causes que l' on s' attache
à un faux systême de philosophie et à une fausse
combinaison dans un jeu d' enfans.
C' est pour vous préserver de l' un et de l' autre que
je veux dans cet écrit, non pas vous enseigner,
mais vous faire remarquer tout ce qui se passe en
vous quand vous pensez, parlez, et raisonnez. Avoir
des idées, les exprimer, les combiner, sont trois
choses différentes, mais étroitement liées entre
elles. Dans la moindre phrase ces trois opérations
se trouvent : elles sont si mêlées, elles
s' exécutent si rapidement, elles se renouvellent
tant de fois dans un jour, dans une heure, dans un
moment, qu' il paraît d' abord fort difficile de
débrouiller

p4

comment cela se passe en nous. Cependant vous verrez
bientôt que ce mécanisme n' est point si compliqué
que vous le croyez peut-être. Pour y voir clair, il
suffit de l' examiner en détail ; et déjà vous sentez
qu' il est nécessaire de le connaître pour être sûr
de se faire des idées vraies, de les exprimer avec
exactitude, et de les combiner avec justesse ; trois
conditions sans lesquelles on ne raisonne pourtant
qu' au hasard. étudions donc ensemble notre
intelligence ; et que je sois seulement votre guide,
non parceque j' ai déjà pensé plus que vous, car cela
pourrait bien ne m' avoir servi de rien, mais
parceque j' ai beaucoup observé comment l' on pense,
et que c' est cela qu' il s' agit de vous faire voir.
On donne différens noms à la science dont nous
allons parler : mais quand nous serons un peu plus
avancés et que vous aurez une idée nette du sujet,
vous verrez bien clairement quel nom on doit lui
donner. Jusque-là tous ceux que je vous suggérerais
ne vous apprendraient rien ; ou peut-être même vous
égareraient, en vous indiquant des choses dont il
ne sera

p5

point question ici. étudions donc, et nous trouverons
ensuite comment s' appelle ce que nous aurons appris.
Bien des gens croient qu' à votre âge on n' est pas
capable de l' étude à laquelle je veux vous engager.
C' est une erreur ; et, pour le prouver, je pourrais
me contenter de vous citer mon expérience
personnelle, et de vous dire que j' ai souvent
exposé à des enfans aussi jeunes qu' aucun de vous
et qui n' avaient rien de remarquable pour
l' intelligence, toutes les idées dont je vais
vous entretenir, et qu' ils les ont saisies avec
facilité et avec plaisir ; mais je vous dois
quelques explications de plus ; elles ne seront
pas inutiles par la suite.
Premièrement, il n' est pas douteux que nos forces
intellectuelles, comme nos forces

p6

physiques, s' accroissent et augmentent avec le
développement de nos organes : ainsi dans quelques
années vous serez certainement susceptibles d' une
attention plus forte et plus longue qu' aujourd' hui,
comme vous serez capables de remuer et de soutenir
des fardeaux plus lourds.
Secondement, il est tout aussi sûr que certaines
facultés se développent avant d' autres, et que,
comme la souplesse du corps précède sa plus grande
vigueur, de même la faculté de recevoir des
impressions et celle de se les rappeler se
manifestent avant la force nécessaire pour bien
juger et combiner ces sensations et ces souvenirs ;
c' est-à-dire que la sensibilité et la mémoire
précèdent l' action énergique du jugement.
Une autre vérité d' observation constante, c' est que
toutes ces facultés physiques ou intellectuelles
languissent dans l' inaction, se fortifient par
l' exercice, et s' énervent quand on en abuse.
Voilà les faits : c' est toujours d' eux que nous
devons partir ; car ce sont eux seuls qui nous
instruisent de ce qui est ; les vérités les plus
abstraites ne sont que des

p7

conséquences de l' observation des faits. Mais que

conclure de ceux-ci ? Rien autre chose, si ce n' est que dans tous les genres il faut exercer vos forces et ne pas les excéder ; qu' actuellement vos leçons doivent être courtes et répétées, et que dans quelque tems vous ferez en un mois ce que vous ne faites à cette heure qu' en deux. Mais cela s' applique-t-il plus particulièrement à l' étude qui nous occupe qu' à une autre ? Cela doit-il la faire écarter plus que toute autre ? Non assurément. En effet, tout jeunes que vous êtes, on vous a déjà donné des notions élémentaires de physique et d' histoire naturelle ; on vous a fait connaître les principales espèces de corps qui composent cet univers ; on vous a donné une idée de leurs combinaisons, de leur arrangement, des mouvemens des corps célestes, de la végétation, de l' organisation des animaux : et on a bien fait de vous mettre tant d' objets divers sous les yeux, quoique vous ne soyez pas en état de les approfondir ; cela vous a toujours fourni des idées préliminaires et des sujets de réflexion. Dans tout cela, il est vrai, beaucoup de choses ont frappé



vos sens et réveillé votre attention : votre mémoire surtout a été exercée ; cependant votre jugement n' est pas demeuré inactif, car, sans son secours, vous seriez restés dans un véritable état d' idiotisme ; vous n' auriez rien compris à tout ce qu' on vous a dit.

Ce n' est pas tout ; on vous a aussi donné quelques leçons de calcul ; vous savez les principes fondamentaux de la numération : là cependant il n' y a presque rien à voir, très-peu à retenir de mémoire, presque tout est raisonnement ; vous l' avez compris pourtant : ce que nous avons à dire n' est pas plus difficile.

Il y a plus ; vous avez déjà commencé l' étude du latin ; on vous a enseigné quelques élémens de grammaire ; on vous a expliqué la valeur des mots, leurs relations, le rôle qu' ils jouent dans le discours ; on vous a parlé de substantifs, d' adjectifs, du verbe simple et des verbes composés : vous n' avez pas pu apprendre l' emploi de ces signes sans connaître l' usage des idées qu' ils représentent ; ou vous n' avez rien compris du tout à tout cela, ou vous savez déjà au moins confusément

une grande partie de tout ce qui va nous occuper ; et, si je ne me trompe beaucoup, la manière dont nous allons reprendre toutes ces matières vous les fera paraître beaucoup plus claires, d' autant que ce que nous en dirons ne sera pas embrouillé par les mots d' une langue qui ne vous est pas encore familière.
Enfin, quand vous n' auriez jamais entendu parler ni de physique, ni de calcul, ni de latin ; quand de votre vie vous n' auriez reçu aucune leçon expresse ; quand vous ne sauriez pas lire ; quand vous n' auriez appris qu' à parler, croyez-vous que vous y fussiez parvenu sans faire un grand usage de votre jugement ? Vous n' avez peut-être jamais pris garde à la multitude de choses qu' il faut qu' un enfant étudie pour apprendre à parler ; combien il faut qu' il fasse d' observations et de réflexions pour connaître et démêler tous les objets qui l' environnent ; pour remarquer et distinguer les sons et les articulations que prononcent ceux qui l' entourent ; pour s' appercevoir que de ces paroles les unes s' appliquent aux objets et les désignent, les autres expriment ce qu' on en pense et



ce qu' on en veut faire ; pour parvenir lui-même à répéter ces paroles et à en faire une application juste ; et enfin pour reconnaître la manière de les varier et de les lier entre elles de façon qu' elles deviennent le tableau fidèle de sa pensée.
Pesez un peu toutes ces difficultés, et vous verrez que ce n' est pas sans beaucoup de méditations et de raisonnemens qu' on parvient à surmonter tant d' obstacles. Aussi observez un enfant quand il vient de réussir à distinguer les parties d' un objet qu' il ne connaissait pas, à entendre quelque chose qu' on lui dit et qu' il ne comprenait pas, à faire comprendre son idée qu' on ne saisissait pas, voyez comme il rit de bon coeur, quelle joie vive il manifeste : celle d' un savant qui vient de faire une découverte n' est ni plus grande ni mieux fondée ; elle est absolument du même genre, elle naît des mêmes motifs, son succès est dû à des efforts tout pareils. Je vous disais tout-à-l' heure que c' est par les mêmes causes que l' on se trompe dans les jeux et dans les sciences ; eh bien ! C' est par les mêmes procédés qu' on apprend à parler, et qu' on découvre ou les lois du

p11

systême du monde, ou celles des opérations de l' esprit humain, c' est-à-dire tout ce qu' il y a de plus sublime dans nos connaissances.
Mes amis, plus vous aurez d' expérience, plus vous aurez réfléchi, et plus vous serez convaincus qu' en aucun tems de votre vie vous n' avez acquis autant de connaissances réelles, vous n' avez fait des progrès aussi rapides que dans les trois ou quatre premières années de votre existence. Ce n' est pas que, comme je l' ai dit, vous ne soyez devenus dans la suite capables d' un jugement plus ferme, d' une attention plus soutenue ; mais c' est que jamais vous n' aurez été aussi constamment occupés d' apprendre. Le plaisir presque unique de la première enfance est de faire des découvertes ; et, dans le reste de la vie,

p12

on ne se borne que trop souvent à jouir, tant bien que mal, des choses que l' on connaît à-peu-près. Ce qui met le plus de différence entre les degrés de lumières et de talens auxquels parviennent les hommes, c' est de conserver plus ou moins long-tems, plus ou moins vivement ce premier penchant à l' investigation, à la recherche des vérités quelles qu' elles soient.
En voulez-vous un exemple ? Les exemples rendent les vérités plus sensibles. Vous aimez sûrement bien les chevaux : qu' on vous en donne un, et qu' on vous laisse libres ; vous courrez dessus des journées entières sans vous embarrasser de savoir ni comment il vit, ni comment il meurt, ni comment il broie ses alimens, ni ce qu' ils deviennent, ni quelle est sa structure interne ; sans peut-être seulement remarquer en quoi consiste la différence de ses mouvemens au pas, au trot, et au galop. Ce que vous ferez, emportés par l' attrait du plaisir, un homme plus âgé le fera dominé par ses affaires, ou par l' appât du gain. Combien de gens mènent des chevaux toute leur vie sans faire autant

p13

de réflexions peut-être pour les conduire que le cheval pour leur obéir ! Au contraire, donnez un cheval de carton à un enfant : soyez assuré qu' à

l' instant même il le tourne et retourne de tous les sens ; il l' examine autant qu' il est en lui ; bientôt il va l' éventrer pour voir ce qu' il y a dedans : s' il le traîne, il le regarde à chaque instant ; il veut deviner comment cela se fait : vous voyez souvent à son petit air pensif qu' il est bien moins occupé de l' effet, que de la manière dont il se produit ; son plaisir est de chercher ; sa vraie passion est la curiosité ; et cet utile sentiment serait encore bien plus permanent en lui si souvent on ne l' en distrayait pas très-mal-adroitement, et bien plus fructueux si de bonne heure on ne lui faisait pas abandonner sa logique naturelle pour de faux principes. Mais revenons.
Vous voyez donc que vous êtes très-capables de réflexion et de jugement, pourvu que la recherche vous plaise, et ne dure pas trop long-tems. Si vous avez cru le contraire, c' est une erreur dont il faut vous désabuser.

p14

Il est encore une chose qu' il faut que vous sachiez, et dont vous verrez bien des preuves par la suite : c' est que l' esprit humain marche toujours pas-à-pas ; ses progrès sont graduels, ensorte que nulle vérité n' est plus difficile à comprendre qu' une autre, quand on sait bien tout ce qui est avant. Il n' y a d' inintelligible pour nous que ce qui est trop loin de ce que nous savons déjà ; mais il n' y a pas plus de distance entre la vérité la plus sublime des sciences et celle qui la précède immédiatement, qu' entre l' idée la plus simple et celle qui la suit ; comme dans les nombres il n' y a pas plus loin de 99 à 100 que de 1 à 2. La série de nos jugemens est une longue chaîne dont tous les anneaux sont égaux. Il n' y a donc pas de science qui soit par elle-même plus obscure qu' aucune autre : tout dépend de l' ordre que l' on sait y mettre pour éviter les trop grandes enjambées, si je puis m' exprimer ainsi : trouver cet ordre, quand il n' est pas encore connu, c' est là le propre du talent ; et ce talent est le même qui fait trouver des vérités nouvelles. Nous verrons quelque jour en quoi il consiste ; car le

p15

bien connaître est le moyen de l' acquérir, et de se

préserver de croire que le génie qui invente
marche au hasard.
Pour ne pas outrer ce que je viens de dire sur
l' enchaînement des vérités, il faut cependant
observer qu' il y a tel raisonnement où la série de
nos jugemens est si longue, qu' il faut une attention
peu commune pour la suivre toute entière ; et qu' il
y en a tel autre formé de vérités qui tiennent à
tant d' autres, que même en les connaissant bien il
faut une force de tête au-dessus de l' ordinaire
pour ne perdre de vue aucun des élémens qui les
composent ; ce qui est cependant nécessaire pour
n' en pas tirer de fausses conséquences : mais vous
ne trouverez rien de tel dans tout ce que nous
avons à dire. Nous ne nous proposons que d' examiner
avec soin ce que nous faisons quand nous pensons,
et d' en conclure ce que nous devons faire pour
penser avec justesse. Là, les faits sont en nous,
les résultats tout près de nous ; et le tout est
si clair, que nous aurons peine à comprendre comment
tant de gens l' ont si fort embrouillé en y supposant
ce qui n' y est



pas, et y cherchant ce que nous n' y pouvons trouver.
Ne vous effrayez donc point de cette entreprise,
aussi utile que facile, et qui, j' en suis sûr, vous
causera plus de plaisir que de fatigue.
Mais, en terminant ces réflexions préliminaires,
je dois encore vous rappeler que celui d' entre vous
qui a l' esprit le moins exercé, a pourtant déjà
une foule immense d' idées, qu' il en a porté des
millions de jugemens, et qu' il en est résulté une
quantité prodigieuse de connaissances : tout cela
est tellement innombrable dans toute la force du
terme, qu' assurément il n' y a aucun de vous qui
pût faire l' énumération complète de toutes les
idées qu' il a conçues, de tous les jugemens qu' il
a portés, et de toutes les combinaisons qu' il en
a faites ; et dans tout cela vous sentez bien qu' il
doit s' être glissé déjà un grand nombre d' erreurs :
à la vérité elles ont du moins un avantage, c' est
qu' elles n' ont pas encore ce caractère de fixité
qu' elles acquièrent avec le temps. Néanmoins vous
êtes bien loin, pour me servir de l' expression de
Hobbes, d' être semblables à des feuilles de papier

blanc sur lesquelles on puisse écrire commodément et sans précaution. Il faut partir de l' état où vous êtes, il faut profiter du chemin que vous avez déjà parcouru ; il faut vous mettre en garde contre les fausses routes dans lesquelles vous pouvez être entrés : c' est ce que je crois avoir fait dans ce préambule.

En le lisant, bien des gens penseront peut-être que moi, qui vous promettais tout-à-l' heure de vous enseigner par la suite l' art que l' on nomme méthode, c' est-à-dire, l' art de disposer ses idées dans l' ordre le plus propre à trouver la vérité et à l' enseigner, j' ai commencé par manquer moi-même aux règles de cet art, en vous parlant de beaucoup de choses dont je ne vous ai point encore donné de notions exactes, en me servant, pour vous en parler, de beaucoup de termes, dont la signification précise n' est pas encore convenue entre nous. Ils croiront que j' aurais dû débuter par vous expliquer magistralement ce que c' est que faculté, pensée, intelligence, sensation, souvenir, idée, attention, réflexion, jugement, raisonnement, combinaison, etc. ; et par



vous donner des définitions positives de tous les termes scientifiques que j' ai déjà employés et que j' emploierai à l' avenir ; et ils seront persuadés que de cette manière j' aurais été beaucoup plus clair.

Effectivement, si je m' y étais pris ainsi, peut-être y auriez-vous été trompés vous-mêmes ; peut-être auriez-vous cru dès l' abord me comprendre parfaitement, quoique dans le vrai il n' en fût rien. Vous n' êtes pas encore assez avancés pour que je puisse vous faire bien voir d' où vous serait venue cette confiance trompeuse : mais une preuve qu' elle n' eût été qu' une illusion, c' est que quand vous saurez bien ce que c' est que toutes ces choses que nous venons de nommer, quand par conséquent vous aurez une idée bien nette et bien juste de la signification des mots qui les expriment, je n' aurai plus rien à vous dire, vous saurez la science qui nous occupe.

Or il est bien évident que c' est ce que je ne pouvais pas opérer dans un petit nombre de paragraphes. Je n' aurais donc fait, avec toutes mes définitions, que prendre des mots qui n' ont encore pour vous qu' un sens

p19

assez vague, et, sans vous donner aucune nouvelle lumière, les remplacer par d' autres mots nécessairement tout aussi vagues que les premiers. C' est ainsi que l' on s' éblouit, mais ce n' est point ainsi que l' on s' éclaire.
Il n' y a peut-être pas un des termes que je viens de citer, dont vous ne vous soyez déjà servi mille et mille fois. Ils ont donc pour vous un sens quelconque ; j' ai donc pu m' en servir en vous parlant, tout comme j' ai fait de termes plus usuels, que vous employez encore plus souvent, quoique certainement vous n' en sentiez pas toujours toutes les nuances. J' ai dû seulement ne pas faire de ces mots un usage trop fin que vous n' auriez pas compris ; car ces termes scientifiques ne réveillent pas en vous à beaucoup près autant d' idées qu' en moi, et la signification que vous leur attachez est confuse et indéterminée. Mais à mesure que je vous expliquerai les choses qu' ils expriment, cette signification deviendra et plus claire, et plus précise, et plus complète ; et quand elle sera exactement la même que celle que je leur donne, nous serons au même point ; vous

p20

saurez la science que nous étudions, autant que moi, et comme moi ; nous aurons fini. Commençons donc par dégrossir, si je puis m' exprimer ainsi ; ensuite nous perfectionnerons successivement et graduellement.
En effet mon objet est de vous faire connaître en détail ce qui se passe en vous quand vous pensez, parlez, et raisonnez : il faut donc qu' auparavant vous ayez pensé, parlé, et raisonné, sans quoi il vous serait impossible de m' entendre. Je parlerais éternellement des couleurs à un aveugle-né, et des sons à un sourd et muet de naissance, qu' ils ne sauraient jamais comprendre de quoi il s' agit. Il faut avoir éprouvé une impression quelconque, il faut la connaître déjà un peu pour pouvoir en raisonner : c' est la marche constante de l' esprit humain. Il agit d' abord, puis il réfléchit sur ce qu' il a fait ; et il apprend par-là à le faire mieux encore. Il prend une première connaissance d' une chose, ensuite il la médite ; enfin il la rectifie et la perfectionne, et de là il va plus loin.
Il m' a donc fallu commencer par vous

parler de ce que vous savez déjà, de ce que vous avez déjà fait ; vous inviter à y réfléchir, et vous faire entrevoir le parti que je prétends en tirer, et le but où je veux vous conduire, sans rechercher d' abord une précision et une clarté parfaites. Je n' ignore pas que la première fois que vous lirez ces premières pages, sur-tout si vous les lisez seuls et sans guides, vous y trouverez des choses que vous ne comprendrez pas parfaitement : mais ce que vous en aurez saisi suffira pour ce que nous allons dire, et aura excité votre réflexion. Quand nous aurons été plus loin, vous y reviendrez : ce que nous aurons vu aura jeté un nouveau jour sur ce commencement, qui à son tour éclaircira ce que nous verrons après ; et ainsi successivement, jusqu' à ce que vos idées soient parfaitement déterminées : alors nous pourrons faire des définitions rigoureuses, ou plutôt des descriptions complètes ; car ce sont-là les vraies définitions. Entrons donc en matière, et commençons par examiner ce que c' est que penser.

CHAPITRE 1 IDEOLOGIE T 1



*qu' est-ce que penser ?*
vous pensez tous : vous le dites souvent ; aucun de vous n' en doute ; c' est pour vous une vérité d' expérience, de sentiment, de conviction intime, et je suis bien loin de la nier. Mais vous êtes-vous jamais rendu un compte un peu précis de ce que c' est que penser, de ce que vous éprouvez quand vous pensez, n' importe à quoi ? Je suis bien tenté de croire que non ; et bien des hommes meurent sans l' avoir fait, sans y avoir seulement songé. Cette insouciance si commune devrait bien nous surprendre, s' il n' était pas vrai qu' il n' y a que les choses rares qui aient le pouvoir de nous étonner. Essayons de faire ensemble cet examen que je vous soupçonne de n' avoir jamais fait.
Vous dites tous ; *je pense cela,* quand vous avez une opinion, quand vous formez un jugement. Effectivement, porter un jugement vrai ou faux est un acte de

p23

la pensée ; et cet acte consiste à sentir qu' il
existe un rapport, une relation quelconque, entre
deux choses que l' on compare. Quand je pense qu' un
homme est bon, je sens que la qualité de bon
convient à cet homme. Il ne s' agit pas ici de
rechercher si j' ai raison ou tort, ni d' où peut
venir mon erreur ; nous verrons cela ailleurs... :
penser, dans ce cas, c' est donc appercevoir un
rapport de convenance ou de disconvenance entre
deux idées, c' est *sentir un rapport.*
vous dites encore ; *je pense à notre promenade
d' hier,* quand le souvenir de cette promenade
vient nous frapper, vous affecter : penser, dans
ce cas, c' est donc éprouver une impression d' une
chose passée ; c' est *sentir un souvenir.*
quand vous desirez, quand vous voulez quelque chose,
vous ne dites pas aussi communément, *je pense que
j' éprouve un desir, une volonté.* effectivement,
ce serait un pléonasme, une expression inutile :
mais il n' en est pas moins vrai que desirer et
vouloir sont des actes de cette faculté intérieure
que nous appelons en général *la pensée ;* et
que quand nous desirons

p24

ou voulons quelque chose, nous éprouvons une
impression interne, que nous appelons un desir ou
une volonté : ainsi penser, dans ce cas, c' est
*sentir un desir.*
vous vous servez encore moins de l' expression,
*je pense,* quand vous ne faites qu' éprouver
une impression actuelle et présente, qui n' est ni
un souvenir d' une chose passée, ni un rapport
existant entre deux idées, ni un desir de posséder
ou d' éviter un objet quelconque. Quand un corps
chaud vous brûle la main, vous ne dites point,
*je pense que je me brûle,* mais *je sens que
je me brûle,* ou mieux encore, tout simplement
*je me brûle.* si vous êtes affecté par quelques
douleurs internes, celles de la colique, par
exemple, vous ne dites point, *je pense que je
souffre,* mais *je souffre.* cependant le
dérangement mécanique qui s' opère dans votre main
ou dans vos entrailles est une chose distincte et
différente de la douleur que vous en ressentez ;
la preuve en est que si ces organes sont paralysés
ou gangrenés, ils peuvent éprouver de bien plus
fortes lésions sans que vous vous en apperceviez :

or cette faculté d' être affecté de plaisir ou de peine à l' occasion de ce qui arrive à nos organes, fait encore partie de ce que nous nommons *la pensée* ou *la faculté de penser*. penser, dans ce cas, c' est donc *sentir une sensation,* ou tout simplement *sentir*.
*penser,* comme vous voyez, *c' est toujours sentir,* et ce n' est rien que sentir. Maintenant me demanderez-vous ce que c' est que sentir ? Je vous répondrai, c' est ce que vous savez, ce que vous éprouvez. Si vous ne l' éprouviez pas, ce serait bien inutilement que je m' efforcerais de vous l' expliquer : vous ne m' entendriez ni ne me comprendriez. Mais puisque vous avez la conscience de cette manière d' être, vous n' avez besoin d' aucune explication pour la connaître ; il vous suffit de votre expérience. Sentir est un phénomène de notre existence, c' est notre existence elle-même : car un être qui ne sent rien peut bien exister pour les autres êtres, s' ils le sentent ; mais il n' existe pas pour lui-même, puisqu' il ne s' en apperçoit pas.
Vous pourriez avec plus de raison me demander pourquoi, *penser* étant la même



chose que *sentir,* on a fait deux mots au lieu d' un ? Je vous dirais que c' est parceque l' on a plus spécialement destiné le mot *sentir* à exprimer l' action de sentir les premières impressions qui nous frappent, celles que l' on nomme *sensations ;* et le mot *penser* à exprimer l' action de sentir les impressions secondaires que celles-là occasionnent, *les souvenirs, les rapports, les desirs,* dont elles sont l' origine.
Ce partage entre ces deux mots est mal vu, sans doute ; il n' est fondé que sur les idées fausses qu' on s' était faites de la faculté de penser avant de l' avoir bien observée, et il a ensuite causé d' autres erreurs. Mais, malgré l' obscurité que ce mauvais emploi des mots répand sur notre sujet, il est clair, quand on y réfléchit, que penser c' est avoir des perceptions ou des idées ; que nos perceptions ou nos idées (je ferai toujours ces deux mots absolument synonymes) sont des choses que nous sentons, et que par conséquent *penser* c' est *sentir*. nous avons donc actuellement une connaissance générale de ce que c' est que penser.

Il nous reste à entrer dans les détails.

p27

Encore une fois, puisque penser c' est sentir, si
les mots de notre langue étaient bien faits ou bien
appliqués, nous devrions appeler cette faculté
*sensibilité,* et ses produits *sensations,*
ou *sentimens ;* l' expression rappellerait la
chose même : mais ne pouvant changer l' usage, nous
le suivrons, et nous nommerons cette faculté la
*pensée,* et ses produits des *perceptions,*
ou des *idées.* nous conserverons de même tous
les autres termes reçus ; nous nous contenterons
de bien déterminer leur signification.
On vous dira, et peut-être on vous a déjà dit que
le mot *idée* vient d' un mot grec qui signifie
image, et qu' il a été adopté parceque nos idées
sont les images des choses. Ce peut bien être
effectivement là la raison qui a fait créer ce
mot, et qui l' a fait recevoir dans beaucoup de
langues : mais cette raison n' en est pas meilleure ;
car nos idées sont ce que nous sentons ; et
assurément le sentiment de douleur que je sens quand
je me brûle, n' est pas du tout la représentation
du changement de couleur ou de figure qui arrive
à mon doigt. Nous verrons cela encore mieux

p28

par la suite : mais dès ce moment gardons-nous de
l' erreur commune de croire que nos idées soient
la représentation des choses qui les causent.
Quoi qu' il en soit, nous avons déjà remarqué que
nous avions des idées ou perceptions de quatre
espèces différentes. Je sens que je me brûle
actuellement ; c' est une sensation que je sens.
Je me rappelle que je me suis brûlé hier ; c' est
un souvenir que je sens. Je juge que c' est un tel
corps qui est cause de ma brûlure ; c' est un rapport
que je sens entre ce corps et ma douleur. Je veux
éloigner ce corps ; c' est un desir que je sens. Voilà
quatre sentimens, ou, pour parler le langage
ordinaire, quatre idées qui ont des caractères
bien distincts. On appelle sensibilité la faculté
de sentir des sensations ; mémoire, celle de sentir
des souvenirs ; jugement, celle de sentir des
rapports ; volonté, celle de sentir des desirs. Ces
quatre facultés font certainement partie de celle

de penser ; mais la composent-elles toute entière ?
La faculté de penser n' en renferme-t-elle aucune
autre ? Quoique j' en sois bien convaincu, je ne me

p29

permettrai pas de vous l' affirmer encore ; c' est
une question que nous traiterons par la suite.
Commençons par considérer ces quatre facultés l' une
après l' autre : si de cet examen il résulte qu' elles
suffisent à former toutes nos idées, il sera constant
qu' il n' y a rien autre chose dans la faculté de
penser ; qu' elles la composent toute entière.

CHAPITRE 2 IDEOLOGIE T 1

p30

*de la sensibilité et des sensations.*
la sensibilité est cette faculté, ce pouvoir, cet
effet de notre organisation, ou, si vous voulez,
cette propriété de notre être en vertu de laquelle
nous recevons des impressions de beaucoup d' espèces,
et nous en avons la conscience.
Chacun de nous ne la connaît par expérience qu' en
lui-même. Il la reconnaît dans ses semblables à des
signes non équivoques, mais sans pouvoir jamais
s' assurer au juste du degré de son intensité dans
chacun d' eux : il faudrait qu' il pût sentir par les
organes d' un autre. Elle se montre à nous plus ou
moins clairement dans les différentes espèces
d' animaux, à proportion qu' ils ont plus ou moins
de moyens de l' exprimer. Elle ne se manifeste pas
de même dans les végétaux ; mais aucun de nous ne
pourrait affirmer qu' elle n' y existe pas, ni même
dans les minéraux : personne ne

p31

peut être certain qu' une plante n' éprouve pas une
vraie douleur quand la nourriture lui manque, ou
quand on l' ébranche ; ni que les particules d' un
acide que nous voyons toujours disposées à s' unir
à celles d' un alkali, n' éprouvent pas un sentiment
agréable dans cette combinaison. Je ne veux point

par cette observation vous induire à supposer la sensibilité par-tout où elle ne paraît pas, car, en bonne philosophie, il ne faut jamais rien supposer : mais je sais que nous sommes dans une ignorance complète à cet égard. Quant aux motifs que nous aurions de former une conjecture plutôt qu' une autre sur ce point, ils ne sont pas de mon sujet ; je les passe sous silence.
Si nous ignorons l' énergie et les limites de la sensibilité dans tout ce qui n' est pas nous, du moins nous savons un peu mieux par quels organes elle agit en nous. Je n' entrerai point ici dans des détails physiologiques ; on a dû déjà vous donner une idée générale de notre organisation, et vous en ferez quelque jour une étude plus approfondie : il me suffira de vous dire aujourd' hui que mille expériences directes

p32

prouvent que c' est principalement par les nerfs que nous sentons. Ces nerfs, dans l' homme, sont des filets d' une substance molle, à-peu-près de même nature que la pulpe cérébrale : leurs principaux troncs partent du cerveau dans lequel ils se réunissent et se confondent ; de là, par une multitude de ramifications et de subdivisions qui s' étendent à l' infini, ils se répandent dans toutes les parties de notre corps, où ils vont porter la vie et le mouvement.
Nous recevons par les extrémités de ces nerfs, qui se terminent à la surface de notre corps, des impressions de différens genres, suivant les différens organes auxquels ils aboutissent.
Ceux qui tapissent les membranes de l' oeil, sont susceptibles de certains ébranlemens qui nous donnent les sensations de la clarté et de l' obscurité, et de leurs différens degrés, celles des couleurs et de toutes leurs nuances : ce qui constitue le sens de la vue.
Ceux qui garnissent l' intérieur de la bouche, la langue, le palais, éprouvent aussi certains mouvemens particuliers qui

p33

nous occasionnent les sensations des saveurs : ce qui constitue le sens du goût.
Il en est de même de ceux des oreilles qui nous

font sentir les sons, et de ceux du nez qui font
sentir les odeurs : ce qui compose les sens de
l' ouïe et de l' odorat.
Remarquez que ce n' est pas sans raison que je dis
que ces quatre genres de nerfs éprouvent des
mouvemens quelconques qui leur sont propres ; car,
de quelque manière que vous excitiez ceux de
l' oreille, ils ne vous donneront jamais les
sensations de la vue ; ni ceux de l' oeil, celles
du goût ; et ainsi de suite.
Il n' en est pas de même du cinquième sens, que nous
appelons le tact. Il paraît être général et commun
aux nerfs de toutes les parties de la surface de
notre corps ; du moins il n' en est aucune qui dans
l' occasion ne nous donne plus ou moins les sensations
de piqûre, de brûlure, de chaud, de froid, celles
qu' excite l' approche d' un corps raboteux, ou poli,
ou gluant, ou mouillé, etc... les organes mêmes
par lesquels nous recevons des sensations
particulières, telles que les goûts, les sons,

p34

les saveurs, et les couleurs, sont encore capables
de nous donner ces sensations plus générales, qu' on
peut appeler tactiles. Il est vrai que ces
sensations générales varient non-seulement d' intensité,
mais même de nature dans les différentes parties
de notre corps. La même blessure ne nous fait pas
par-tout le même genre de douleur ; un léger
frottement ne nous donne pas par-tout la sensation
du frissonnement ou du chatouillement ; un léger
tiraillement, placé ailleurs que dans le nez, ne
nous procurerait pas ce léger spasme qui précède
et excite l' éternuement. On pourrait donc, si on les
observait avec soin, établir des distinctions entre
les sensations tactiles des diverses parties du
corps, les localiser jusqu' à un certain point, et
partager le sens du tact en plusieurs sens différens.
Mais cela serait peu utile, et d' une exécution assez
difficile, parceque ces nuances ne sont pas
très-tranchées, et pas exactement les mêmes dans
les divers individus. Cependant cela était bon à
observer pour vous faire remarquer, ce dont vous
verrez de fréquentes preuves dans toutes vos études,

p35

que toutes ces classifications que font les hommes

pour mettre de l' ordre dans leurs idées, sont très-imparfaites ; et qu' il faut s' en servir parcequ' elles sont commodes, mais ne jamais oublier que toujours elles confondent des choses très-distinctes, ou en séparent qui sont très-analogues entre elles.
Quoi qu' il en soit, voilà le tableau assez complet de celles de nos sensations qu' on peut appeler externes, parceque nous les recevons des extrémités de nos nerfs qui sont à la surface de notre corps.
Vous remarquerez que je n' y ai point compris les perceptions de grandeur, de distance, de figure, de forme, de résistance, de dureté, de mollesse, parceque ce ne sont pas des sensations simples, de purs effets de notre sensibilité ; ce sont des idées composées dans lesquelles il entre des jugemens : c' est ce que je vous ferai reconnaître quand je vous expliquerai la génération de nos idées composées. Continuons.
Assez ordinairement, quand on rend compte des effets de la sensibilité, on se borne aux sensations externes que nous



venons d' examiner ; souvent même on leur donne exclusivement le nom de sensation. Cependant la colique, la nausée, la faim, la soif, le mal d' estomac, le mal de tête, les étourdissemens, les plaisirs que causent toutes les secrétions naturelles, les douleurs que produisent leurs dérangemens ou leur suppression, sont bien aussi des sensations, quoiqu' elles nous viennent de l' intérieur de notre corps ; et par cette raison on peut les appeler des sensations internes. Mais à quel sens les rapporterons-nous ? Osera-t-on bien dire qu' un éblouissement appartient au sens de la vue, le mal de coeur au sens du goût, ou le mal de reins au sens du toucher ? Non, sans doute. Nous en parlerons donc sans les rapporter à aucun sens, et il n' y aura pas grand mal. Que cela vous prouve seulement l' insuffisance de nos classifications. Toutefois vous voyez que tout ébranlement d' un de nos nerfs, soit qu' il soit l' effet du mouvement vital, soit qu' il soit produit par une cause étrangère, est l' occasion d' une sensation, et met en jeu notre sensibilité.
C' est pour cela que toutes les fois que

nous faisons un mouvement quelconque d' un de nos membres, nous en sommes avertis, nous le sentons. C' est bien là encore une sensation. Elle n' a point de nom ; mais elle était bien essentielle à remarquer. Nous l' appellerons la sensation de mouvement.

Enfin il y a encore d' autres effets de la sensibilité, auxquels on donne communément plutôt le nom de sentiment que celui de sensation, et qui pourtant sont bien des résultats de l' état de nos nerfs, fort analogues à tous ceux dont nous venons de faire mention ; telles sont les impressions que nous éprouvons quand nous nous sentons fatigués ou dispos, engourdis ou agités, tristes ou gais. Je sais que l' on sera surpris de me voir ranger de pareils états de l' homme parmi les sensations simples, sur-tout les trois dernières, que l' on sera tenté de regarder plutôt comme des effets très-compliqués des différentes idées qui nous occupent, et par conséquent comme des pensées, des sentimens très-composés. Cependant, de même que souvent l' on se sent dans un état d' accablement et de fatigue sans avoir auparavant



exécuté de grands travaux, ou que l' on éprouve un sentiment d' hilarité et de bien-être, sans un grand repos préalable ; on ne peut nier qu' il arrive aussi que très-souvent nous ressentons de l' agitation, de la gaîté, ou de la tristesse, sans motif. J' en appelle à l' expérience de tous les hommes, et sur-tout de ceux qui sont délicats et mobiles. L' état joyeux causé par une bonne nouvelle, ou par quelques verres de vin, n' est-il pas le même ? Y a-t-il de la différence entre l' agitation de la fièvre et celle de l' inquiétude ? Ne confond-on pas aisément la langueur du mal d' estomac et celle de l' affliction ? Pour moi, je sais qu' il m' est arrivé souvent de ne pouvoir discerner si le sentiment pénible que j' éprouvais était l' effet des circonstances tristes dans lesquelles j' étais, ou du dérangement actuel de ma digestion. D' ailleurs, lors même que ces sentimens sont l' effet de nos pensées, ils n' en sont pas moins des affections simples, qui ne sont ni des souvenirs, ni des jugemens, ni des desirs proprement dits. Ce sont donc des produits réels de la pure sensibilité, et j' ai dû en faire mention

ici : en un mot, ce sont de vraies sensations internes comme les précédentes.
Il en est de même de toutes les passions, à la différence que les passions proprement dites renferment toujours un desir. Dans la haine, est le desir de faire de la peine ; dans l' amitié, le desir de faire plaisir : et ces desirs dépendent de la faculté que nous nommons volonté. Mais l' état doux ou pénible qu' éprouve l' homme qui aime ou hait un autre homme, est une véritable sensation interne.
Je crois que tout ceci est entendu.
Voilà donc que nous avons passé en revue tous les effets que l' on doit attribuer à la pure sensibilité.
Je crois bien que vous n' en aviez jamais fait un examen si complet et si scrupuleux ; et peut-être n' en sentez-vous pas encore beaucoup l' utilité : cependant cela doit commencer à vous faire un peu mieux démêler ce qui se passe en vous. à mesure que nous avancerons, vous verrez tout se débrouiller successivement sous vos yeux, et l' ordre succéder au chaos ; et vous y trouverez toujours plus de plaisir. Mais c' est assez parler de la sensibilité ; passons à la mémoire.





*de la mémoire et des souvenirs.*
la mémoire est une seconde espèce de sensibilité.
La première consiste à être affecté d' une sensation actuelle ; la seconde à être affecté du souvenir de cette sensation. Mais ce souvenir lui-même est une sensation ; car c' est une chose sentie, c' est une sensation interne, mais d' un autre genre que celles dont nous parlions tout-à-l' heure.
En effet le souvenir d' une sensation n' est point la même chose que la sensation même ; quand je me rappelle que j' ai souffert, je n' éprouve pas la même affection que quand je souffre actuellement.
Il paraît assez vraisemblable que, quand nous sentons une sensation, le mouvement quelconque qui s' opère dans nos nerfs va de la circonférence au centre ; et que, quand nous sentons un souvenir, il se porte du centre à la circonférence : ce qui aiderait à le croire, c' est que, quand

le souvenir est très-vif, il va quelquefois jusqu' à
réveiller la sensation elle-même dans la partie où
elle a été sentie : il semble qu' alors, en vertu de
ce fort ébranlement tendant du centre à la
circonférence, il y ait une nouvelle réaction de
la circonférence au centre qui reproduise le
premier mouvement. Mais ce ne sont là que des
conjectures ; le jeu mécanique de nos nerfs a
échappé jusqu' à présent à toutes les observations.
J' ai dit que la mémoire consistait à sentir les
souvenirs des sensations passées : entendez qu' elle
consiste aussi à sentir les souvenirs de nos
jugemens, de nos desirs, de toutes nos idées
composées, et même de nos souvenirs eux-mêmes ; car
continuellement il nous arrive de nous souvenir
d' impressions qui ne sont elles-mêmes que des
souvenirs.
On a excessivement admiré cette faculté appelée
la mémoire ; et certes ce n' est pas sans raison :
mais, pour être juste, il aurait fallu commencer
par s' émerveiller de celle nommée sensibilité ; car
s' il est très-surprenant qu' un être quelconque ait
la propriété d' être affecté du souvenir d' une



impression qu' il a reçue, il ne l' est pas moins
que cet être soit capable d' être modifié de tant
de manières par l' effet de tout ce qui l' approche.
L' un et l' autre sont des résultats d' une organisation
dont les ressorts secrets sont impénétrables pour
nous. Tout est également admirable dans la nature,
depuis la moindre végétation jusqu' à la plus sublime
pensée. Mais se borner à l' admirer et à la célébrer,
c' est employer son tems d' une manière très-stérile
et qui n' apprend rien. Vouloir la deviner, lui
supposer des causes et des origines, est
très-dangereux ; c' est une source inépuisable
d' égaremens et d' erreurs. La seule chose utile est
d' étudier ce qui est ; cela conduit à le connaître
et à en tirer tout le parti possible pour notre
avantage. Suivons donc nos recherches.
On demande s' il est de l' essence de la mémoire que,
quand nous sentons un souvenir, nous sentions qu' il
est la représentation d' une impression passée,
c' est-à-dire, que nous sachions toujours que c' est
un souvenir. Je réponds que non, car il m' arrive
souvent d' avoir une idée que je crois nouvelle
pour moi ; et le

moment d' après je trouve que depuis long-tems je l' ai écrite quelque part, preuve sans réplique que je puis avoir un souvenir, sans avoir en même tems la conscience que c' est un souvenir. C' est là une preuve de fait bien suffisante, car elle est péremptoire : cependant on peut encore y ajouter une preuve de raisonnement. En effet sentir une impression actuelle à l' occasion d' une impression passée, c' est là le propre de la mémoire. Mais ensuite reconnaître que cette impression actuelle est une représentation de l' impression passée, en est le souvenir ; c' est sentir un rapport d' identité ou de ressemblance entre ces deux impressions. Or sentir un rapport est un acte du jugement. Ce n' est donc pas un effet de la simple mémoire, telle que nous la considérons, séparée et distincte de toute autre faculté intellectuelle. On pourrait donc tout au plus demander si cet acte du jugement est toujours et nécessairement lié à tout acte de la mémoire ; or l' exemple que je viens de citer répond pleinement à cette dernière question.
Ce qui a jeté quelques nuages sur ce



point d' idéologie, c' est que quand nous avons le souvenir d' une sensation proprement dite, nous ne manquons jamais de reconnaître que ce n' est pas la sensation elle-même. Quand je pense à une douleur que j' ai éprouvée, je sens très-bien, excepté dans des cas fort rares, que ce n' est pas cette douleur elle-même que je ressens. Mais quand il s' agit d' impressions moins différentes entre elles qu' une douleur et un souvenir, ce jugement nous échappe souvent ; et, quand il a lieu, il est un effet de la faculté de juger, et non pas une suite nécessaire de celle de se ressouvenir. Je ne crois pas que cela puisse souffrir de contradiction.
J' aurais pu, à propos de la sensibilité, mettre en avant une question fort analogue à celle que je viens d' élever au sujet de la mémoire ; mais j' ai préféré de ne vous la proposer qu' après celle-ci, parceque la solution en sera plus facile. On demande s' il est de la nature de la sensibilité que quand nous éprouvons une sensation quelconque, nous reconnaissions d' où elle nous vient ;
c' est-à-dire que nous la rapportions au corps qui en est la

p45

cause, ou au moins à l' organe qui nous la transmet.
Prenez garde à l' état de cette question ; au fond
elle n' est pas plus difficile que celle que nous
venons de résoudre ; mais elle demande cependant un
peu plus d' attention, parceque nous ne pouvons pas
y répondre directement par un exemple comme à l' autre.
En effet, presque dès les premiers momens de notre
existence, nous savons que nous sommes environnés
de corps qui agissent sur nous de mille manières ;
que nous avons nous-mêmes un corps et des organes
qui reçoivent leurs impressions ; que nous n' avons
aucune sensation externe qui ne vienne de l' action
de ces corps sur ces organes ; et que toutes nos
sensations internes sont l' effet des mouvemens qui
s' opèrent dans l' intérieur de ces mêmes organes.
Toutes ces connaissances précèdent en nous tous les
tems dont nous nous souvenons : la preuve en est que
nous ne nous rappelons pas de les avoir acquises. En
conséquence, nous avons de tems immémorial l' habitude
de rapporter nos sensations à tout ce qui les cause ;
et nous sommes bien tentés de

p46

croire qu' il est dans la nature même de toute
sensation d' indiquer d' où elle nous vient, et que
c' est là une propriété de la sensibilité.
à la vérité les mouvemens très-vagues des enfans
dans le premier âge nous indiquent qu' ils éprouvent
des sensations pendant quelque tems, avant de savoir
d' où elles leur viennent. Nous-mêmes, si nous
reconnaissons presque toujours quel est l' organe
par lequel nous vient une sensation, nous ne
distinguons pas toujours le corps qui a agi sur
lui, ni où il est précisément : enfin nous nous
trompons même quelquefois sur l' organe qui est
affecté, il nous arrive de prendre l' un pour l' autre.
Ces observations indiquent bien qu' il n' est pas
absolument de l' essence de la sensation de faire
connaître d' où elle vient ni par où elle vient ;
qu' on sent souvent sans savoir cela ; et que par
conséquent ce ne sont pas deux choses
inséparablement unies. Cependant tous ces faits ne
sont pas aussi décisifs que celui que j' ai allégué
à propos de la mémoire. On pourrait essayer
d' expliquer ceux-ci par les circonstances de notre
organisation.

à défaut de la preuve de fait, ayons donc recours
à la preuve de raisonnement, qui nous a déjà réussi.
Disons de la sensibilité ce que nous avons dit de
la mémoire.
Sentir une sensation est un acte de la sensibilité
proprement dite ; et sentir que cette sensation
nous vient d' un tel corps et par tel organe, c' est
sentir un rapport entre cette sensation et ce corps
ou cet organe ; c' est un acte du jugement. Ainsi
il est évident qu' il n' appartient pas à la
sensibilité proprement dite, et que par conséquent
l' un n' est point essentiellement et nécessairement
inséparable de l' autre. Concluons donc, quoique cela
répugne à nos habitudes les plus invétérées, qu' il
n' y a rien dans la simple sensation qui indique d' où
elle vient ni par où elle vient ; et qu' il a pu y
avoir un temps où nous sentions sans juger, sans
savoir que nous avions un corps et des organes, et
sans connaître enfin que nous voyions par l' oeil,
que nous tâtions par la main, et que ce que nous
voyions et touchions était des corps.
Je dis *qu' il a pu y avoir un tems,* et non

pas *qu' il y a eu un tems.* car en convenant de
la justesse du raisonnement que nous venons de
faire, et auquel il me paraît impossible de se
refuser, il est très-possible de demander si ces
deux facultés de sentir et de juger ne naissent
pas ensemble ; si elles ne résultent pas en même
tems de notre organisation ; si leurs actes ne sont
pas toujours simultanés et confondus, ce qui
produirait le même effet que si elles n' étaient
qu' une seule et même faculté : et ensuite on peut
demander comment, en supposant que cela ne soit pas
ainsi, il se fait que nous parvenons à connaître
que notre corps existe, qu' il en existe d' autres,
et que ce sont là les causes et les moyens de nos
sensations.
Sans vouloir encore traiter à fond ces deux questions
secondaires, je dirai, à l' égard de la première,
que les faits allégués ci-dessus commencent à
prouver que la faculté de juger ne se développe
qu' après celle de sentir ; et que nous le
reconnaîtrons encore plus clairement dans le
chapitre suivant, où nous allons parler du jugement.
Quant à la seconde question, je vous

promets que, quand nous en serons là, je vous montrerai comment nous apprenons successivement et graduellement à connaître que les corps existent, et qu' ils sont les causes de nos sensations ; et je me persuade que l' explication que je vous donnerai de ce phénomène ne vous laissera rien à desirer. Mais, quand même je serais dans l' erreur, quand les explications que je vous donnerai ne seraient pas satisfaisantes, il s' ensuivrait seulement que je me suis trompé, que j' ai mal vu la manière dont le fait arrive, qu' il faut la chercher de nouveau. Mais il n' en faudrait pas conclure que la sensation toute seule nous donne la connaissance de ce qui la cause ; car il n' en serait pas moins vrai que quand on ne fait uniquement que sentir, on n' apprend pas par ce seul acte d' où vient la sensation : car sentir et juger sont deux choses différentes, qui sont quelquefois séparées. Voilà ce dont il ne faut pas se départir, puisque cela est indubitable. Il ne semble pas que ce soit avoir fait un grand pas que de s' être assuré d' une vérité si simple ; cependant vous verrez dans la suite que bien des philosophes s' égarent pour n' y pas faire



assez d' attention, et que nous, nous en tirerons des conséquences très-importantes.
Vous n' avez vraisemblablement jamais observé avec tant de scrupules les divers élémens de votre intelligence, et sûrement vous êtes surpris que l' on découvre des parties distinctes dans des choses qui paraissent d' abord aussi indécomposables ; et que des choses qui semblent si simples donnent lieu à tant de questions délicates. Peut-être aussi trouvez-vous ma marche un peu lente, et mes recherches minutieuses ; mais soyez sûrs qu' on gagne bien du tems en n' allant pas trop vîte, et qu' on ne connaît bien que ce qu' on a examiné en grand détail. Bientôt vous verrez que nous serons récompensés de notre patience. Pour le moment je n' ajouterai rien au peu que je vous ai dit de la mémoire avant cette digression. Il me suffit de vous avoir fait connaître exactement ce que c' est, et en quoi elle consiste. Passons au jugement. Quand nous aurons ainsi examiné, pour ainsi dire, pièce à pièce toutes les parties de la faculté de penser, nous les rassemblerons pour les voir agir ; et c' est alors que nous ferons des progrès qui seront rapides sans cesser d' être sûrs.

p51

*du jugement, et des sensations de rapports.*
la faculté de juger ou le jugement, est encore une espèce de sensibilité ; car c' est la faculté de sentir des rapports entre nos idées ; et sentir des rapports, c' est sentir. Commençons par éclaircir le sens de ce mot *rapport :* c' est une expression si générale, que, si on n' y prenait garde, elle pourrait devenir un peu vague.
Toute circonstance, toute particularité de chacune de nos idées peut être le sujet d' un rapport entre cette idée et toutes les autres.
Le rapport est cette vue de notre esprit, cet acte de notre faculté de penser par lequel nous rapprochons une idée d' une autre, par lequel nous les lions, les comparons ensemble d' une manière quelconque. Par exemple, quand je juge qu' un cheval court bien, je n' ai pas seulement présentes à l' esprit l' idée de ce

p52

cheval et l' idée de bien courir ; je sens que la propriété de bien courir appartient à ce cheval.
C' est là un rapport entre cette action et cet animal. De même, quand je juge que Pierre est gai, que Jacques se porte bien, je ne sens pas seulement l' idée de Pierre et celle d' être gai, l' idée de Jacques et celle de se bien porter ; je sens de plus que celle d' être gai convient à Pierre, que celle de se bien porter convient à Jacques : ce sont là des sensations de rapports, ce sont des jugemens. Vous trouverez la même chose dans tous les exemples que vous voudrez choisir, si vous les analysez bien.
Par cette explication vous voyez nettement en quoi consiste la faculté de juger. Ne me demandez pas comment il se fait

p53

que nous la possédons ; c' est vraisemblablement ce

que nous ne saurons jamais. Il est incompréhensible sans doute que nous soyons faits de façon à être affectés du rapport de deux sensations ; mais il ne l' est pas moins que nous soyons affectés de ces sensations elles-mêmes et de leurs souvenirs. On pourrait même dire que le jugement est une conséquence nécessaire de la sensibilité ; car, dès qu' on sent distinctement deux sensations, il s' ensuit assez naturellement qu' on sent leurs ressemblances, leurs différences, et leurs liaisons. Quoi qu' il en soit, le jugement est une partie de la faculté de penser, comme la sensibilité et la mémoire ; ce sont trois résultats de notre organisation. Tenons-nous-en là : ne cherchons pas à deviner des mystères ; mais parcourons les différentes observations que nous avons à faire sur la faculté de sentir des rapports.
Remarquons d' abord qu' elle nous est bien nécessaire cette faculté ; c' est d' elle seule que nous tenons tout ce que nous savons ; sans elle, la sensibilité et la mémoire ne nous seraient d' aucune utilité. Si nous n' avions pas la faculté de sentir

p54

des rapports, nous jouirions et souffririons éternellement par nos sensations et nos souvenirs, sans être jamais plus avancés que le premier jour ; nous ne pourrions en tirer aucuns résultats ; nous ne saurions jamais ni d' où nous viennent ces sensations, ni comment elles nous viennent, ni quelles liaisons elles ont entre elles, ni en quoi elles se ressemblent, ou diffèrent, ou se tiennent les unes aux autres, ni par quels moyens nous pouvons nous les procurer, ou les éviter : nous serions incapables de réunir deux idées pour en former une troisième ; nous ne saurions pas même s' il y a des corps et si nous en avons un ; en un mot nous serions des êtres toujours sentans, mais absolument et complètement ignorans de tout ce qui nous entoure et de nous-mêmes ; car toutes nos connaissances ne sont que des sensations de rapports, des jugemens. Ceci sera encore plus clair pour vous quand nous aurons analysé la manière dont se forment nos idées composées, c' est-à-dire presque toutes nos idées ; mais dès ce moment vous devez le comprendre, et un exemple va vous le rendre plus sensible.

p55

Je reçois la sensation de la couleur jaune : je suis affecté ; mais ela ne m' apprend rien.
J' éprouve seulement une certaine modification accompagnée de plaisir ou de peine. Ce n' est ensuite que par les sensations de certains rapports que sent mon jugement, ou, comme on dit, par des jugemens que je porte, que je sais que cette sensation me vient par l' oeil ; qu' elle est causée par un corps ; qu' elle est un effet de la lumière ; que le même corps qui me la cause, m' en cause d' autres ; que je puis en faire tel usage, etc.
Ainsi vous voyez que tout ce que nous savons ne consiste que dans des rapports entre les diverses choses que nous sentons. Voilà donc l' utilité et les fonctions du jugement bien établies.
Observons actuellement que pour sentir un rapport il faut déjà avoir eu au moins deux idées : ainsi l' action de la sensibilité proprement dite, précède nécessairement au moins d' un moment celle du jugement : ces deux facultés ne peuvent pas commencer à s' exercer précisément dans le même instant. Cela répond clairement, ce me semble, comme je vous l' avais promis,

p56

à la première des deux questions que nous nous étions faites dans le chapitre précédent.
Ceci ne veut pas dire, au reste, que nous ne naissions pas doués de la faculté de juger comme de celle de sentir. L' une et l' autre sont également des résultats de notre organisation ; nous l' avons déjà dit. Ainsi je n' ai pas plus de peine à concevoir qu' un enfant qui vient de naître

p57

a en lui la capacité de sentir un rapport, qu' à concevoir qu' il a celle de sentir une sensation : mais je dis qu' il ne peut commencer à user de l' une qu' après s' être servi de l' autre. L' expérience prouve de plus que celle de juger est la dernière qui se fortifie, et on pourrait même dire la dernière qui s' éteint. Nous verrons ailleurs quelles circonstances paraissent nécessaires pour qu' elle commence à agir.
Remarquons encore que non-seulement il faut avoir deux idées pour sentir un rapport, mais qu' il n' en

faut jamais que deux ; car dans tout rapport il
ne peut y avoir que deux termes, savoir, l' idée de
laquelle on en rapproche une autre, et celle que
l' on en rapproche : c' est ce qu' on appelle le sujet
et l' attribut. S' il y avait plusieurs sujets, ou
plusieurs attributs, il y aurait plusieurs rapports,
et par conséquent plusieurs jugemens, et non pas
un seul. Le sujet et l' attribut peuvent bien, à la
vérité, être chacun une idée extrêmement complexe,
c' est-à-dire composée d' une foule de parties, mais
elle est toujours considérée comme unique ; et,
dans chacun de nos jugemens, il n' y



a que deux idées ou deux groupes d' idées qui soient
opposés l' un à l' autre.
Par exemple, quand je dis, *l' homme qui découvre
une vérité est utile à l' humanité tout entière,*
je prononce beaucoup de mots, mais je n' exprime qu' un
jugement : *l' homme qui découvre une vérité,* est
le sujet ; *est utile à l' humanité tout entière,*
est l' attribut. Cependant *l' homme,* exprime l' idée
d' un individu ; *qui,* une idée de relation ;
*découvre,* l' idée d' une action ; *une,* une
idée de nombre ; *vérité,* l' idée d' un produit de
notre intelligence. Voilà cinq idées bien distinctes,
et chacune d' elles est composée de bien d' autres :
mais à elles toutes elles n' en font plus qu' une ;
car je ne parle pas seulement de l' homme, ou de
l' homme qui découvre, mais de l' homme qui découvre
une vérité : c' est là l' idée complète et unique,
quoique très-composée, dont je vais en rapprocher
une autre. Il en est de même de l' attribut : *est,*
exprime l' idée de l' existence ; *utile,* une idée
de qualité ; *à,* une idée de relation ;
*l' humanité,* l' idée d' une collection d' hommes ;
*tout,* une idée de qualité ; *entière,* une



autre idée de qualité. Cela fait bien six idées, et
toutes aussi composées que les premières. Mais, à
elles toutes, elles ne font encore qu' une seule
idée ; car je ne juge pas seulement du sujet qu' il
est, qu' il existe, ou qu' il est utile, ou qu' il est
utile simplement à l' humanité, mais qu' il est utile
à l' humanité tout entière : ce n' est qu' alors
seulement que mon sens est complet, et ce n' est

qu' un seul fait que j' affirme en prononçant tant
de mots. Ainsi, comme je l' ai annoncé, cette phrase
si longue n' exprime qu' un seul jugement.
Dans celle-ci, au contraire, *Pierre et Paul*
*existent :* quoiqu' elle soit bien courte, il y a
deux jugemens ; car il y a trois termes. Je rapproche
l' idée d' exister de celle de Pierre et de celle de
Paul, qui sont deux idées distinctes et séparées :
ce n' est qu' une manière abrégée de dire que Pierre
existe, et que Paul existe aussi ; ce qui fait deux
jugemens tellement distincts, que l' un peut être
juste, et l' autre faux.
Il est si vrai que le nombre des jugemens tient au
nombre des termes, c' est-à-dire au nombre des groupes

p60

d' idées, et non au nombre des idées composant
chaque groupe, que, quand je dis, *le genre humain*
*existe,* je n' exprime qu' un seul jugement,
quoiqu' il y ait bien plus d' idées renfermées sous
ces mots, *le genre humain,* que sous ceux-ci,
Pierre et Paul.
Il ne faut pas cependant que la forme de l' expression
fasse illusion. Par exemple, quand je dis, *un et*
*un font deux,* je ne prononce pas deux jugemens ;
car je ne dis pas que un fait deux, et que un fait
encore deux ; mais je dis que un ajouté à un fait
deux, phrase dans laquelle il n' y a qu' un jugement :
aussi n' y voyez-vous que deux termes. Si l' usage
était raisonnable, au lieu de dire un et un font
deux, on dirait un et un fait deux, comme on dit
un ajouté à un fait deux ; puisque dans un cas comme
dans l' autre il n' y a réellement qu' un sujet unique :
mais dans les langues l' usage est souvent absurde,
parcequ' elles ont été faites avant la science.
Concluons qu' il ne peut jamais y avoir plus de deux
termes dans la sensation d' un rapport, dans un
jugement.
Maintenant je dois aller au-devant d' une

p61

difficulté qui pourrait vous embarrasser. On vous
a sûrement déjà dit, en vous parlant de grammaire
latine, ou française, qu' une proposition était
l' expression d' un jugement ; et cela est vrai : mais
on vous a peut-être dit aussi, car c' est assez
l' usage, que toute proposition est composée

nécessairement de trois termes, le sujet, l' attribut, et la copule ou le lien. Si cela était vrai, cela impliquerait contradiction avec le principe que je viens de vous démontrer : car comment se pourrait-il qu' il n' y eût que deux termes dans un jugement, et qu' il y en eût nécessairement trois dans la proposition, qui n' est que son expression fidèle ? Aussi cela est-il faux, et voici comment on a été induit en erreur.
On a remarqué que, dans toutes les propositions quelconques, le verbe *être* se trouve ou explicitement, comme dans celle-ci, Pierre *est* grand, ou implicitiment, comme dans cette autre, Pierre *marche,* que l' on peut traduire ainsi, Pierre *est* marchant. Cette observation est juste : mais les grammairiens, qui ne sont pas toujours idéologistes, sont partis de là

p62

pour imaginer qu' il y avait je ne sais quelle propriété occulte dans ce verbe *être,* et qu' il était une espèce de liaison nécessaire entre le sujet et l' attribut ; ils l' ont appelé *lien* ou *copule,* et ils en ont fait un troisième terme de la proposition : mais le verbe *être* ne lie rien, et le nom de lien qu' on lui donne est vide de sens. Le verbe *être* se trouve dans toutes les propositions, parcequ' on ne peut pas dire qu' une chose *est* de telle manière, sans dire auparavant qu' elle *est.* je ne puis ni juger ni exprimer que Pierre existe grand, sans auparavant juger et exprimer que Pierre existe. Mais ce mot *est,* qui est dans toutes les propositions, y fait toujours partie de l' attribut ; il en est toujours le début et la base ; il est l' attribut général et commun de toutes les choses qui existent, ou dont on parle comme existantes. Il n' y a donc pas trois termes dans la proposition, non plus que dans le jugement dont elle est l' énoncé.
D' autres grammairiens ont cru que le verbe *être* exprimait l' action de l' esprit qui juge, la persuasion de l' homme qui parle. Mais encore une fois, le verbe *être*

p63

par lui-même n' exprime que l' existence.
Si en outre il exprime l' affirmation, ce n' est

qu' accidentellement, c' est par la forme qu' on lui fait prendre. La preuve en est que quand je dis, *Pierre être bon,* il n' y a pas plus d' affirmation, pas plus de prononcé de jugement que quand je dis, *Pierre bon.* le verbe n' exprime l' affirmation que quand il est à un mode défini. C' est donc dans le mode, et non dans le verbe même qu' est l' affirmation : aussi une phrase n' est jamais une proposition, un prononcé de jugement, que quand il s' y trouve un mode défini énoncé, ou sous-entendu : mais que le verbe exprime ou non l' affirmation, ce n' est là qu' un accessoire, qui ne l' empêche pas de faire toujours partie de l' attribut.
J' ai donc eu raison, et de vous dire qu' il n' y avait jamais que deux termes dans un jugement, et d' analyser, comme je l' ai fait ci-dessus, les énoncés des jugemens que je vous ai cités pour exemples.
Comme la discussion à laquelle je viens de me livrer porte sur un point encore contesté, j' ai été contraint de l' étendre un peu : elle a dû vous paraître longue ;

p64

et cependant je crains que vous ne l' ayez trouvé pénible, parce qu' elle est prématurée à quelques égards. Nous y reviendrons quand nous traiterons spécialement de l' expression de la pensée ; vous l' entendrez plus complètement alors, parceque plusieurs préliminaires nécessaires auront été expliqués : mais j' ai dû anticiper un peu, sans quoi ce que l' on a pu déjà vous dire des principes de la grammaire aurait jeté quelques nuages sur la manière dont je vous ai expliqué les sensations de rapports. Cela doit commencer à vous montrer combien la science de la pensée, et celle de la parole, sont intimement liées, combien elles sont nécessaires l' une à l' autre, et combien il est dangereux de s' occuper de la manière d' exprimer les idées avant d' avoir étudié la manière dont elles se forment en nous : vous en verrez bien d' autres preuves.
De ce qu' il faut avoir à-la-fois deux idées, et de ce qu' il n' en faut avoir que deux pour sentir une sensation de rapports,

p65

nous devons conclure qu' il faut encore que ces deux idées soient présentes à la pensée en même tems d' une manière distincte, et qu' elles ne s' y confondent pas ; car, si elles se confondaient ensemble, elles ne feraient plus à elles deux qu' une seule idée complexe, comme celles que nous venons de voir, qui, réunies, ne forment qu' un sujet, ou un attribut. Il n' y aurait donc qu' un terme dans la pensée ; il ne pourrait pas y avoir sensation de rapport. Exemple : pour que je sente un rapport entre la sensation de noir et celle de blanc, il faut qu' elles demeurent séparées, et qu' elles ne se mêlent pas de manière à former la sensation de gris ; car alors il n' y a plus de terme de comparaison. Retenez cette remarque, elle nous sera fort utile lorsque nous examinerons quand et comment notre faculté de juger peut commencer à agir.
Faisons encore, en finissant, une réflexion qui a échappé à beaucoup de grammairiens et de logiciens, et qui dissipera bien des nuages : c' est qu' il n' y a point de jugement négatif. Dans les propositions négatives, la négation se trouve dans la

p66

forme de l' expression, mais elle n' est pas dans la pensée. Par exemple, quand je dis, *Pierre n' est pas grand,* on dit communément que je sens, que je porte un jugement négatif, que je juge que l' idée *d' être grand* ne convient pas à Pierre. Cela n' est pas exact ; je fais plus, je sens positivement que l' idée de *n' être pas grand* lui convient. La négation fait partie de l' attribut ; cela est si vrai, que c' est comme si je jugeais que l' *idée d' être petit* ou du moins *d' être de la taille commune,* convient à Pierre ; ce qui est incontestablement un jugement positif. Cette distinction pourra paraître minutieuse : cependant elle est très-importante ; car l' expression que je combats jette du louche sur l' opération de notre pensée dans le jugement. Je sais, pour moi, qu' elle m' a long-tems empêché de la comprendre nettement. En effet juger, c' est sentir un rapport, c' est une chose positive : or que serait-ce que sentir qu' un rapport n' existe pas ? Ce serait sentir une chose qui n' existe pas ; cela implique contradiction. De plus, en adoptant l' explication que je rejette, on est obligé de ne pas faire de la négation

p67

une partie de l' attribut, on en fait une modification du verbe ; et il faut par conséquent faire du verbe un troisième terme, ce qui brouille tout : enfin cela conduit à méconnaître une vérité, la base de tout raisonnement, et que je vous prouverai dans la suite ; c' est que tout jugement consiste à reconnaître que l' idée totale de l' attribut est comprise toute entière dans l' idée du sujet, et en fait partie. Mais nous verrons cela quand nous en serons à la troisième partie de ce cours, à l' histoire de la déduction de nos idées. Pour le moment retenez que tout jugement est positif, que la négation n' existe que

p68

dans la forme de l' expression, et qu' elle fait toujours partie de l' attribut.

p71

Actuellement que vous connaissez suffisamment ce que c' est que la faculté de
sentir des rapports, nous allons parler de celle de sentir des desirs.

CHAPITRE 5 IDEOLOGIE T 1

*de la volonté et des sensations de desirs.*
vous savez tous ce que c' est que desirer ; vous l' avez éprouvé : vous avez senti bien des desirs, et de très-vifs. On donne le nom de volonté à cette admirable faculté que nous avons de sentir ce qu' on appelle des desirs. Elle est une conséquence immédiate et nécessaire de la singulière propriété qu' ont certaines sensations de nous faire peine ou plaisir, et des jugemens que nous en portons ; car dès que nous avons jugé qu' une chose est pour nous ce que nous appelons bonne ou mauvaise, il nous est impossible de ne pas desirer d' en jouir, ou de l' éviter : d' où vous voyez que la seule façon d' empêcher la volonté de s' égarer, est de rectifier le jugement qui la détermine.
La volonté n' est, comme nos autres facultés, qu' un résultat de notre organisation ; mais elle a cela de particulier

que nous sommes toujours heureux, ou malheureux par elle. Je puis bien avoir une sensation, ou un souvenir, qui ne me fasse ni peine ni plaisir. Lorsque je porte un jugement, ce qui m' importe, à cause des conséquences qui en résultent, c' est de porter un jugement juste ; du reste il m' est égal de sentir tel rapport ou tel autre ; ni l' un ni l' autre ne me sont par eux-mêmes agréables, ou désagréables à sentir. Le desir, au contraire, exclut l' indifférence ; il est de sa nature d' être une jouissance, s' il est satisfait, et une souffrance, s' il ne l' est pas ; ensorte que nécessairement notre bonheur, ou notre malheur, en dépendent : et même, si par erreur nous nous avisons de desirer des choses qui nous soient essentiellement nuisibles, c' est-à-dire, qui nous conduisent inévitablement à d' autres dont nous voudrions être préservés, il est indispensable que nous soyons malheureux ; car, de quelque côté que la chance tourne, il y a un de nos desirs qui n' est pas satisfait. C' est là une propriété bien remarquable dans la volonté.
Elle en a encore une autre bien incompréhensible



et bien importante ; c' est qu' elle dirige les mouvemens de nos membres, et les opérations de notre intelligence. L' emploi de nos forces mécaniques et intellectuelles dépend de notre volonté ; ensorte que c' est par elle seule que nous produisons des effets, et que nous sommes une puissance dans le monde. Quand je sens des sensations, ou des souvenirs, ce sont des modifications que j' éprouve, elles n' affectent que moi : quand je porte des jugemens sur ces sensations, et ces souvenirs, que j' y sens des rapports, que j' y découvre des vérités, ce sont encore des choses qui se passent en moi, et n' influent que sur moi ; mais quand, par suite de ces jugemens, je ressens des desirs, et qu' en conséquence de ces desirs j' agis, alors j' opère sur tout ce qui m' environne. C' est donc ma volonté qui réduit en actes les résultats de toutes mes autres facultés intellectuelles. Je ne prétends pas dire néanmoins que toutes nos pensées, et tous nos mouvemens soient absolument volontaires : je sais que beaucoup ont lieu à notre insu, et même malgré nous ; et j' examinerai quelque

p74

part jusqu' à quel point et suivant quel mode toutes nos facultés dépendent de notre volonté. Mais il n' en est pas moins vrai que nous faisons beaucoup d' actions quand nous le voulons, et que, par différens moyens, nous nous procurons aussi, à notre gré, beaucoup d' idées, et exécutons beaucoup d' opérations intellectuelles.
C' est, sans doute, la considération de ces effets de notre volonté qui nous a conduits à croire que nous étions plus essentiellement actifs dans l' exercice de cette faculté que dans celui des autres : car si par être actif on entend seulement agir, sentir une sensation, un souvenir, un rapport, est une action tout comme sentir un desir ; ainsi nous ne sommes pas plus actifs dans un cas que dans l' autre. Si, au contraire, par être actif on n' entend pas seulement agir, mais agir librement, c' est-à-dire, d' après sa volonté ; et si par être passif on entend agir forcément ou contre sa volonté, il n' y a peut-être pas une action dont nous soyons moins les maîtres que de sentir, ou de ne pas sentir un desir : ainsi, à ce compte,

p75

il n' y aurait pas en nous une faculté plus passive que celle de vouloir. Mais cela rentre dans la question que je viens de promettre d' examiner ailleurs : je ne veux pas la traiter ici, parcequ' elle exige des explications que je ne puis pas encore vous donner, et parcequ' à présent je n' ai pour objet que de vous faire connaître ce que c' est que la volonté.
Une autre conséquence plus juste, que l' on tire généralement des effets de la volonté, c' est le desir que nous avons tous que la volonté des autres soit conforme à la nôtre, nous soit favorable, c' est-à-dire, qu' ils nous veuillent du bien, qu' ils nous aiment. Ce desir est la source du plaisir que nous goûtons dans l' amitié : il est très-raisonnable ; car la bienveillance de nos semblables est pour nous une grande source de bonheur, puisqu' ils agissent d' après leur volonté.
Une suite encore très-juste de ce desir de la bienveillance est celui de l' estime ; car nous éprouvons tous que nous sommes très-disposés à

vouloir du bien à ceux en qui nous connaissons de bons sentimens, et de grands talens.

p76

Et enfin du desir de la bienveillance et de l' estime des autres naît, avec beaucoup de raison, le bien-être que nous éprouvons quand nous nous sentons animés de mouvemens de bienfaisance, et le malaise qui nous tourmente, quand nous nous reconnaissons travaillés de passions haineuses, bien que l' un et l' autre soit encore ignoré : car nous voyons très-bien en secret que, si nous venons à être connus, dans le premier cas tous les coeurs viennent à nous, et que, dans l' autre, nous sommes rebutés par tous nos semblables ; et nous entrevoyons confusément qu' il est impossible qu' un jour ou l' autre nos dispositions ne soient pas aperçues, ou du moins soupçonnées. Aussi tous les hommes bons ont l' habitude et les manières de la candeur et de la sérénité ; et les méchans celles de la dissimulation et de la défiance ; mais cela même les fait reconnaître.
Ces observations, et un grand nombre d' autres qui y tiennent, demanderaient à être développées avec beaucoup de détails ; mais cela composerait un traité de morale, c' est-à-dire de l' art de régler nos

p77

desirs et nos actions de la manière la plus propre à nous rendre heureux. Ce n' est point ici le lieu d' approfondir un pareil sujet ; je me propose de le traiter quand nous connaîtrons complètement notre faculté de penser et toutes ses opérations, l' art d' employer toutes nos facultés de la manière la plus propre à nous conduire au bonheur, étant la plus belle application de la connaissance de ces facultés, et ne pouvant être, sans cette connaissance, qu' une routine aveugle dénuée de principes. Déjà vous voyez que cet art consiste presque uniquement à éviter de former des desirs contradictoires, puisque ce sont des sujets certains de chagrins ; à nous préserver autant que possible des maux physiques, puisque ce sont de vraies souffrances ; enfin à obtenir la bienveillance de nos semblables, et à nous concilier notre propre approbation, puisque ce sont des biens réels.
Pour le moment retenez seulement que de même que

sans la faculté de juger nous ne saurions rien,
sans celle de vouloir nous ne ferions rien ; que
nos desirs dirigent nos actions, et sont la cause
de presque

p78

tous nos plaisirs et nos chagrins ; et que,
puisqu' ils sont la suite nécessaire des jugemens
que nous portons des choses, le seul moyen de les
bien régler est de porter des jugemens justes et
vrais. Maintenant passons à autre chose : voilà des
préliminaires suffisans pour aller plus loin.
Il semblerait que ce serait ici le moment d' examiner
jusqu' à quel point nos autres facultés sont soumises
à notre volonté, et comment notre volonté elle-même
est susceptible d' être influencée ; mais il faut
auparavant avoir vu les effets de ces différentes
facultés. Je reviendrai ailleurs sur ce sujet.

CHAPITRE 6 IDEOLOGIE T 1

p79

*de la formation de nos idées composées.*
jeunes gens, nous voilà arrivés à une époque de
nos recherches qui mérite que vous vous y arrêtiez
un moment. Vous avez vu avec moi que nous sommes
doués de sensibilité, de mémoire, de jugement et
de volonté ; vous avez reconnu que sentir des
sensations, sentir des souvenirs, sentir des
rapports, et sentir des desirs, c' est toujours
sentir. Quoique je ne vous l' aie pas encore
démontré, je vous ai annoncé que ces quatre facultés
composaient notre faculté de penser tout entière ;
et je crois qu' en examinant les opérations de votre
esprit, vous éprouvez l' impossibilité d' en découvrir
une qui ne se rapporte pas à une de celles-là ; et
que cela commence à vous persuader que je ne vous
ai pas trompés sur ce point. Je vous ai fait
connaître avec précision ce qui appartient à chacune
de ces facultés, et ce

p80

qu' il ne faut pas lui attribuer : j' ai, pour ainsi dire, mis sous vos yeux les traits qui les caractérisent et les distinguent les unes des autres ; ainsi, à proprement parler, vous connaissez déjà toute votre faculté de penser. Cependant, ou je me trompe fort, ou vous ne voyez pas encore la liaison de tout cela avec toutes les idées qui meublent vos têtes, avec toutes les pensées qui occupent vos esprits : votre raison et votre conscience intime vous disent bien qu' une intelligence humaine ne peut pas faire autre chose que sentir, se ressouvenir, juger, vouloir, et agir en conséquence ; et en même tems vous sentez que vous faites une quantité de choses qui ne vous paraissent précisément aucune de celles-là. Vous vous trouvez comme pressés entre deux expériences, toutes deux constantes, et qui pourtant semblent contradictoires ; vous éprouvez un embarras singulier, et vous ne savez pas encore comment vous avez formé l' idée d' *embarras ;* vous cherchez, vous réfléchissez, et vous ne savez pas précisément ce que c' est que *réfléchir,* ni comment on réfléchit. Expliquons-le en passant ; ce sera toujours



une idée éclaircie, et cela se retrouvera dans l' occasion.
*réfléchir, être réfléchissant,* c' est l' état de l' homme qui desire appercevoir un ou plusieurs rapports, porter un ou plusieurs jugemens ; qui, en conséquence de ce desir, s' efforce de se rappeler d' abord des faits, entre lesquels il puisse voir une liaison, et ensuite d' autres faits, pour s' assurer si cette liaison est bien réelle, si elle est constante ; et qui examine jusqu' à quel point on peut la généraliser, et enfin ce que l' on en peut affirmer sans se tromper : voilà ce que c' est que *réfléchir.* l' *embarras* est le sentiment, la sensation interne qu' éprouve cet homme quand les faits lui manquent, ou quand ils ne lui reviennent pas, ou quand il ne voit pas de liaison entr' eux, ou quand il en apperçoit qui lui semblent contradictoires, quand enfin il manque de moyens pour asseoir le jugement qu' il desire porter. Vous, par exemple, si vous avez pris pour sujet de vos méditations une pêche dont vous avez goûté hier, vous voyez bien qu' elle vous a donné les sensations d' une belle couleur, d' une bonne odeur, d' un

goût agréable, que vous l' avez sentie molle au
toucher, que vous vous ressouvenez de tout cela,
que vous en concluez que cette pêche est mûre,
qu' elle vous sera salutaire, et qu' en conséquence
vous desirez la manger, et que vous allez la
chercher ou une autre pareille. Vous reconnaissez
que, comme nous l' avons dit, il ne s' agit là que
de sentir des sensations, des souvenirs, des
rapports, des desirs, et d' agir en conséquence :
mais vous ne démêlez pas de même comment, avec ces
sensations, ces souvenirs, et ces rapports, vous
vous êtes fait l' idée complète de cette pêche ;
comment ensuite vous l' avez étendue à tous les
fruits semblables, et encore moins comment vous
avez composé les idées, plus générales encore, de
bonté, de beauté, de mollesse ou de dureté, de
maturité, de salubrité, de similitude, de passé, de
présent, et d' avenir. C' est qu' effectivement ces
idées très-composées ne sont pas les résultats d' une
seule expérience ; il faut en rassembler plusieurs ;
et vous ne devinez pas l' usage qu' il en faut faire.
Cela vous jette dans une grande perplexité : il est
bon que vous l' ayez



éprouvée ; mais il est tems de vous en tirer.
Pour y réussir, il n' y a que trois choses à vous
expliquer ; savoir, comment nous apprenons que les
sensations que nous éprouvons sont causées par un
objet quelconque, comment elles nous servent à
former l' idée complète de cet objet, et comment
nous tirons de plusieurs de ces idées ce qu' elles
ont de commun pour en faire d' autres idées plus
générales. Il n' en faut pas davantage pour que vous
voyez naître toutes les idées possibles du petit
nombre d' élémens que nous avons examinés.
L' ordre chronologique et généalogique de ces faits
demanderait que je vous rendisse compte d' abord
du premier. Cependant, quoique le premier, et
précisément parcequ' il est le premier, il est le
plus difficile à comprendre ; et comme il pourra
nous engager dans quelques discussions, je le
réserverai pour le chapitre suivant, et traiterai
d' abord des deux autres, qui, pour ainsi dire,
n' en font qu' un. Retenez que, pour être bien compris,
il faut toujours partir du point où sont les gens
à qui l' on parle, et des idées qui leur sont

les plus familières. Or il y a long-tems que vous n' en êtes plus à vos premières sensations, et qu' une longue habitude vous a fait perdre de vue les premiers jugemens que vous en avez portés. Je ne dois donc pas me borner à vous tracer historiquement la filiation des idées d' un homme qui part de l' impression la plus simple et la plus particulière pour arriver à l' idée la plus composée et la plus générale ; vous ne sauriez vous mettre à sa place ; vous ne pourriez reconnaître dans ce tableau le portrait de ce qui s' est passé en vous : au contraire vous avez déjà une multitude d' idées qui sont compliquées, généralisées, combinées plus même que vous ne le croyez. C' est donc dans cet état qu' il faut vous prendre ; ce sont ces idées qu' il faut examiner ; et lorsque, toujours en remontant, nous serons arrivés jusqu' à la première, tout sera débrouillé pour vous, l' ordre et l' enchaînement de leur formation ne vous échappera plus.
J' ai déjà fait, dans mon introduction, des réflexions à-peu-près semblables, dont celles-ci ne vous paraîtront peut-être qu' une répétition inutile : mais j' aime à



y insister, parcequ' on en trouve l' application toutes les fois qu' on a une chose quelconque à expliquer, soit de vive voix, soit par écrit, et qu' elles sont la base de toute bonne méthode.
D' après ces principes, j' ai commencé par vous faire distinguer, dans cette foule d' idées que vous avez, des sensations, des souvenirs, des jugemens, et des desirs. C' est déjà une manière de les classer et de s' y reconnaître : il ne s' agit plus que de trouver comment ces élémens se combinent.
Supposons d' abord que vous savez comment vous êtes parvenus à regarder vos sensations comme des effets des différens êtres qui existent dans la nature : cela nous est permis ; car il n' est pas douteux que vous le faites : et quand un fait est certain, on peut sans inconvénient en différer l' explication, et pourtant s' en servir comme d' une chose non contestée. Il ne nous reste donc plus qu' à voir comment, par le moyen de ces sensations, vous formez les idées individuelles des êtres qui les causent, et ensuite des idées plus générales, de classes, de genres, et d' espèces, et toutes celles qui dérivent de celles-là.

p86

Rappelez-vous que dans le chapitre du jugement, lorsque je voulais vous prouver que dans tout jugement quelconque vous ne comparez jamais ensemble que deux idées, je vous citai cette proposition, *l' homme qui découvre une vérité est utile à l' humanité tout entière,* et je vous montrai que le sujet et l' attribut, quoique composés tous deux de beaucoup d' idées différentes, n' en formaient pourtant chacun qu' une seule, qui était la résultante de toutes les autres. Si vous aviez donné un nom unique à chacune de ces deux idées, elles seraient restées fixées à jamais dans vos têtes, vous n' auriez plus besoin de les refaire ; et toutes les fois que l' occasion d' employer l' idée *d' homme qui découvre une vérité,* ou celle d' *être utile à l' humanité tout entière,* se représenterait à vous, vous vous serviriez de ces deux noms comme de tous les autres termes de la langue. Eh bien ! C' est ainsi que de toutes les sensations que vous cause un objet, et de toutes les propriétés que vous lui découvrez, vous faites un seul groupe, une idée unique, qui est l' idée de cet être, et que son nom vous rappelle. Reprenons

p87

l' exemple de la pêche : supposons que vous la voyez pour la première fois, et que vous n' en ayez pas vu d' autres ; elle vous donne la sensation d' une certaine couleur, d' un certain goût ; vous reconnaissez qu' elle a une certaine forme, qu' elle présente une certaine résistance molle quand on la presse, qu' elle est portée sur un arbre fait d' une certaine manière, et situé dans tel endroit. De toutes ces idées, vous formez une idée unique, qui est l' idée de cette pêche, et qui n' est d' abord que l' idée de celle-là, et non de toute autre pêche que vous ne connaissez pas encore. Dans cet état cette idée est individuelle et particulière : si vous n' avez l' usage d' aucune langue, le signe de cette idée est l' individu lui-même. Si vous vous faites à vous-même un langage qui vous soit propre, vous donnez à votre idée le nom, ou le signe que vous voulez ; mais ce nom ne représente que l' individu observé. Si vous êtes avec des gens qui parlent français, et c' est le cas où vous vous êtes trouvés

dans votre enfance, ils vous disent que cela
s' appelle *une pêche :* mais ce mot *pêche,*
qu' ils ont déjà généralisé,

p88

et qui est pour eux le nom commun à toutes les
pêches imaginables, n' est encore pour vous que le
nom de celle que vous voyez ; il est purement
individuel, comme le serait celui que vous auriez
créé arbitrairement pour votre usage.
Cette opération de l' esprit, qui consiste à
rassembler plusieurs idées pour n' en former qu' une
seule, à laquelle on donne un nom qui les réunit,
bien que très-commune assurément, n' a point
elle-même de nom dans la langue française : on peut
l' appeler *concraire,* par opposition à
*abstraire,* nom que l' on a donné à l' opération
inverse dont nous allons parler. C' est ainsi que
l' on appelle *termes concrets* les adjectifs,
tels que pur, bon, etc. Qui expriment une qualité
considérée comme unie à son sujet ; tandis que l' on
appelle *termes abstraits,* les mots pureté,
bonté, etc., qui expriment ces qualités séparées
de tout sujet. De même on dit que trois mètres est
un nombre concret, et que trois tout court est un
nombre abstrait. Nous verrons bientôt ce que nous
devons penser de ces dénominations. Continuons.

p89

Voilà donc l' opération par laquelle de plusieurs
idées différentes nous formons un groupe, qui est
l' idée propre et individuelle de l' être qui en est
la cause. Voyons actuellement celle par laquelle
ces idées particulières, et propres à un individu
seulement, deviennent générales et communes
à plusieurs. Revenons à l' exemple de la pêche.
Après vous être formé l' idée de cette première
pêche, vous voyez d' autres êtres qui ont à-peu-près
les mêmes qualités qu' elle, qui ont avec elle
beaucoup de caractères communs, mais qui en diffèrent
cependant à bien des égards, car il n' y a pas deux
êtres absolument semblables dans la nature. Toutes
les pêches n' ont pas exactement les mêmes couleurs,
la même figure, la même grosseur, le même degré de
maturité ; elles diffèrent au moins par le lieu,
par le tems où vous les voyez. Vous négligez ces
différences, vous les écartez, ou, comme on dit,

vous en faites abstraction ; vous ne considérez ces dernières pêches que par ce qu' elles ont de commun avec la première que vous avez observée ; vous prononcez que ce sont encore

p90

des pêches : et voilà que l' idée de pêche est devenue générale, et n' est plus composée que des caractères qui conviennent absolument à toutes les pêches. Cette opération s' appelle abstraire. Ce mot vient de l' ancien mot *traire,* qui n' est plus d' usage, et qui est synonyme de *tirer :* abstraire, c' est tirer de... effectivement vous tirez de deux ou plusieurs idées individuelles tout ce qui les confond, en rejetant tout ce qui les distingue, et vous en faites une idée commune.
Il n' est pas inutile d' observer ici que puisque l' on a tiré, abstrait, certaines parties de l' idée particulière pour la généraliser, elle n' est plus exactement la même quand elle est devenue générale que quand elle était individuelle. C' est sur cette remarque qu' est fondé le grand principe de logique, qu' on ne peut pas conclure du particulier au général. En effet de ce qu' une pêche est gercée, de ce qu' un homme est malade, je ne peux pas conclure

p91

que toutes les pêches sont gercées, que tous les hommes sont malades ; car ce sont là des circonstances particulières de l' idée individuelle qui n' ont pas été conservées dans l' idée généralisée ; au contraire, tout ce que je pourrai affirmer de l' idée générale, je pourrai l' affirmer des ndividus : car toutes les idées qui ont été conservées dans cette idée générale doivent se retrouver dans toutes les idées particulières dont elle est abstraite.
Cette opération d' abstraire, ainsi que celle de concraire, est d' un très-fréquent usage : nous leur devons toutes nos idées composées ; mais remarquez bien la différence essentielle de leurs effets.
L' opération de concraire nous sert à nous former l' idée des êtres qui existent, et celle d' abstraire à composer des groupes d' idées dont le modèle n' existe pas dans la nature, et qui néanmoins nous sont très-commodes pour faire de nouvelles comparaisons et appercevoir de nouveaux rapports

entre les résultats des rapports que nous connaissons déjà. En effet une telle pêche existe réellement, telles et telles autres existent aussi ; c' est par l' opération de concraire les sensations

p92

qu' elles nous ont données que nous avons formé l' idée de chacune d' elles. Mais une pêche en général, abstraction faite des circonstances particulières qui distinguent chacun de ces individus pêches, une telle pêche n' existe que dans notre esprit, et c' est par l' opération d' abstraire que nous en avons formé l' idée : néanmoins cette idée me sera très-utile si je veux, par exemple, établir la différence entre les pêches et les abricots ; car alors je n' ai pas besoin de faire attention à toutes les nuances qui différencient les pêches entre elles, et les abricots entre eux ; je n' ai à considérer que ce qui est commun à toutes les pêches, et ce qui est commun à tous les abricots. Je vois que ces deux groupes d' idées sont différens en certains points, et que par conséquent ces deux classes d' êtres diffèrent constamment à certains égards. Nous traitons ces classes comme des individus, quoique dans le fait il n' existe réellement que des individus isolés, c' est-à-dire qu' il n' y a que des êtres individuels qui nous causent des sensations, et qu' il n' existe nulle part en réalité une telle chose, qu' une classe qui

p93

puisse agir directement et immédiatement sur nous. Cette opération d' abstraire ne nous sert pas seulement à grouper des individus réels pour les ranger par classes, à généraliser leur idée particulière pour en faire une idée commune à plusieurs ; elle nous sert à en faire de même de chacune de leurs qualités, c' est-à-dire de chacune des impressions qu' ils nous causent et de leurs circonstances. Ainsi nous sentons successivement que plusieurs choses nous font du bien, nous disons qu' elles sont bonnes. C' est déjà une classification, une généralisation que ces expressions *bien* et *bonnes ;* car toutes ces choses ne nous font pas le même bien, ne nous sont pas bonnes de la même manière. Ainsi ce sont des impressions

différentes entre elles que nous réunissons sous un même point de vue par la ressemblance commune qu' elles ont de nous faire chacune un bien, de nous être chacune ce que nous appelons *bonne*. mais nous ne nous en tenons pas là : de toutes ces choses qui sont bonnes, nous extrayons l' idée de *bonté,* et nous employons cette idée comme si c' était une

p94

chose qui existât indépendamment des êtres dans lesquels elle se trouve ; de tout ce qui est utile, nous extrayons de même l' idée *d' utilité ;* de ce qui est beau, l' idée de *beauté*. ce sont ces termes et ces idées qu' on appelle plus communément termes abstraits, idées abstraites. Effectivement il y a une abstraction de plus ; mais, à parler rigoureusement, tout nom généralisé, toute idée d' un individu étendue à plusieurs est déjà un mot abstrait, une idée abstraite ; car dans l' usage qu' on en fait, il y a déjà des particularités de ses élémens qu' on a négligées, et d' autres qu' on a séparées, tirées dehors pour ainsi dire, enfin qu' on a *abstraites*.
remarquez même que ces deux opérations opposées, *concraire* et *abstraire,* se trouvent toujours réunies, et sont nécessaires toutes deux dans la formation de toute idée composée quelconque ; car toutes les fois que je forme une nouvelle idée avec divers élémens pris çà et là, si je sépare chacun de ces élémens de circonstances que je néglige, parcequ' elles ne sont pas nécessaires à mon objet, si je les en abstrais, en même tems je les réunis,

p95

je les concrais pour en former l' idée nouvelle. Ainsi j' abstrais et je concrais en même tems, ou plutôt ce que j' abstrais d' un côté je le concrais de l' autre ; c' est pourquoi je n' aime pas beaucoup ces mots abstraire et concraire. Mais on fait tant d' abus des mots *abstrait* et *abstraction,* que j' ai voulu vous faire comprendre ce que l' on peut raisonnablement entendre par *abstraire* et par son opposé *concraire*.
ne nous servons plus ni de l' un ni de l' autre : ne séparons plus deux opérations intellectuelles qui,

dans la pratique, n' ont jamais lieu l' une sans l' autre ; et, sans nous embarrasser de vaines dénominations, rendons-nous compte tout simplement de ce que nous faisons quand nous formons nos idées composées.

Je suppose que j' éprouve pour la première fois la sensation, que dans la suite j' appellerai *le rouge*. si je ne sais ni d' où elle me vient ni par où elle me vient, si je ne fais que la sentir, sans y mêler aucun jugement, c' est une pure sensation que j' éprouve ; c' est une idée simple que j' ai : nécessairement elle est individuelle et particulière. Si à cette sensation, à cette pure impression,

p96

à cette idée simple, je joins la sensation d' un rapport entre un être dont l' existence consiste à me causer cette sensation, et moi, dont l' existence consiste à la sentir, cette idée de *rouge* n' est déjà plus une idée simple ; elle est composée d' une sensation et d' un jugement : mais elle est encore individuelle, c' est-à-dire particulière à ce seul fait. Je ne l' ai pas étendue à toutes les sensations à-peu-près pareilles que je puis recevoir de différens autres êtres que je ne connais pas encore.

Il en est de même de la saveur et de l' odeur que peut me faire sentir ce même corps. Si je ne fais que les sentir, ce sont des idées simples ; si de plus je juge d' où elles me viennent, ce sont des idées composées, mais toujours particulières et pas encore généralisées.

Maintenant, que je réunisse ces trois idées, d' une certaine couleur, d' une certaine saveur, d' une certaine odeur, j' en forme l' idée de l' être qui me les cause, idée déjà plus composée, mais toujours individuelle et particulière ; car d' autres êtres peuvent être capables de me faire les mêmes impressions, mais je ne les connais

p97

pas encore : ainsi je n' ai pas étendu cette idée sur eux. Que je désigne cette idée ou l' être qui me la donne, ce qui est la même chose pour moi, par le mot *fraise ;* ce nom est celui de cette fraise et non des fraises en général, car je ne l' ai pas encore généralisé.

Si je ne connais cette fraise que par ces trois effets, son existence à mon égard n' est composée que de ces trois idées ; elle est pour moi un être capable de me faire sentir ces trois sensations, et rien de plus ; car, remarquez-le bien, l' idée d' un être quelconque n' est jamais pour nous que l' assemblage des propriétés que nous lui connaissons : c' est ce qui fait que le même mot n' a presque jamais exactement la même signification pour aucun de ceux qui le prononcent ; il exprime pour chacun d' eux plus ou moins d' idées, suivant le degré de connaissance qu' ils ont du sujet. Quand j' aurai observé que cette fraise est de forme conique, qu' elle vient à la suite d' une petite fleur blanche, qu' elle est portée sur une petite plante verte, qu' elle est destinée à reproduire cette plante, etc., je joindrai toutes ces propriétés aux premières ;

p98

le mot *fraise* les renfermera toutes, et mon idée de cette fraise sera plus composée : au reste elle ne cessera point encore d' être individuelle et particulière ; seulement elle sera plus complète. Quand cette fraise serait le premier être existant qui eût frappé mes sens, quand par conséquent son idée serait la première idée d' un pareil être que je compose, elle me fournirait, sans cesser d' être individuelle et particulière, l' occasion de créer plusieurs des idées que nous exprimons par les mots appelés adjectifs, et par les substantifs nommés abstraits.
Par exemple, si j' ai appelé *le rouge* une des sensations qu' elle m' a causée, je dirai que cette fraise est rouge, c' est-à-dire, qu' elle est cause pour moi de l' impression appelée le rouge. Cet adjectif est l' expression abrégée d' un des jugemens que j' ai portés de cette fraise, d' un des rapports que j' ai remarqués entre elle et moi ; il me sert à exprimer que cette fraise a ce rapport avec moi. Si ensuite je fais attention que ce rapport a une cause dans la fraise, j' appelle cette cause *rougeur* de la

p99

fraise ; c' est une de ses qualités, une des idées qui composent l' idée de cet être.
Si nous avions donné des noms particuliers aux

saveurs et aux odeurs comme aux couleurs, je ferais de même à l' occasion des rapports que cette fraise a avec moi de me causer une certaine odeur et une certaine saveur ; car tout rapport donne nécessairement lieu à trois idées, celle du rapport lui-même, celle de son effet, celle de sa cause : si le plus souvent nous ne formons pas ces idées, ou si nous ne les désignons pas distinctement par des noms particuliers, c' est que cela ne nous est pas utile, ou plutôt c' est que les noms particuliers que nous leur avons donnés d' abord, nous les avons étendus à d' autres idées à-peu-près semblables ; qu' ainsi ils sont devenus communs et généraux, et que nous ne nous sommes pas embarrassés de les remplacer par d' autres qui soient restés particuliers et spéciaux. Mais il n' y a pas un des innombrables rapports que chacun des êtres existans ont avec nous, qui ne pût être la source de trois idées particulières, de trois mots particuliers pour les exprimer.

p100

Ainsi, par exemple, cette fraise a avec moi les rapports de me faire trois effets ; l' un, que j' appelle me faire plaisir ; l' autre, que j' appelle me faire du bien ; le troisième, que j' appelle me faire ou me rendre service : j' exprime ces trois rapports en disant qu' elle est belle, qu' elle est bonne, qu' elle est utile ; et les causes de ces trois rapports, par les mots beauté, bonté, utilité, qui représentent trois propriétés de la fraise, trois des idées qui composent l' idée de cet être. Mais quand j' aurai généralisé les mots plaisir, bien, service, qui sont encore l' expression spéciale des effets particuliers de cette fraise sur moi ; quand je les aurai étendus à d' autres effets produits par d' autres êtres, effets qui sont analogues à ceux-ci, mais qui ne sauraient être exactement les mêmes, il ne me reste plus de moyen d' exprimer privativement le plaisir que me fait cette fraise, le bien qu' elle me cause, le service qu' elle me rend ; de dire la manière particulière dont elle est belle, bonne et utile ; de peindre le genre spécial de la beauté, de la bonté, de l' utilité, qui lui sont propres. Voilà à quoi nous

p101

sommes réduits actuellement que toutes nos idées sont si travaillées, que tous les mots qui les expriment sont si généralisés. Nous n' en avons plus pour exprimer particulièrement chaque chose ; il n' y a plus que les noms propres qui désignent un être à l' exclusion de tout autre. Cependant vous devez sentir que tant que cette fraise, que j' ai prise pour exemple, est supposée le seul être que j' aie examiné ; non seulement son nom est un nom propre dans la force du terme, mais toutes les idées qu' elle m' a donné occasion de former ont ce même caractère : elles sont uniques dans leur genre ; les mots qui les expriment ne s' appliquent qu' à un seul fait ; et en même tems vous voyez que sur ce seul être j' ai créé des idées de bien des espèces. Nous trouverons facilement la manière dont ces idées particulières se généralisent.
J' ai beaucoup insisté sur ce premier pas de notre esprit, parceque si vous ne le compreniez pas bien, vous n' entendriez jamais l' artifice de la composition de nos idées, ni celui du langage qui en est l' expression, ni celui du raisonnement. La



plus grande difficulté que j' aie éprouvée pour vous l' expliquer, c' est que les mots manquent à tout moment : comme par un long usage, nous les avons tous généralisés, on ne sait comment s' y prendre pour obliger l' auditeur à les prendre dans un sens restreint et individuel qu' ils n' ont plus ; et, malgré tous mes soins, je ne serais pas étonné de n' y être pas complètement parvenu. Si à une première lecture il vous était resté quelque louche, je vous exhorterais à en faire une seconde, en tâchant de vous bien pénétrer de l' intention que j' ai eue, et en vous reportant sans cesse à la position où est un homme qui forme ces premières combinaisons ; car je ne puis pas faire que nous ayons, pour exprimer les idées de cet homme, d' autres mots que ceux dont nous avons fait depuis un tout autre usage que lui, et qui par conséquent ont une autre valeur pour nous que pour lui : et, encore une fois, la science des idées est bien intimement liée à celle des mots ; car nos idées composées n' ont pas d' autre soutien, d' autre lien qui unisse tous leurs élémens que les mots qui les expriment et qui les

fixent dans notre mémoire. Nous examinerons quelque jour les causes et les conséquences de ce fait ; mais en attendant, je puis parler d' une idée et du mot qui la représente comme d' une seule et même chose ; car tout ce qui arrive à l' un arrive à l' autre.
Voilà donc qu' en conséquence de l' examen d' un seul être, j' ai formé et séparé les unes des autres l' idée de cet être, celles de ses rapports, celles de leurs effets, celles de leurs causes ; et toutes ces idées sont encore particulières. J' ai créé, pour les exprimer, des mots que nous appelons un nom de substance, des noms adjectifs, des noms substantifs abstraits ; et tous ces mots sont encore rigoureusement des noms propres d' un tel être, d' un tel rapport, et d' un tel effet ou d' une telle qualité. Voyons comment ces idées et ces noms vont se généraliser.
Après avoir vu cettre fraise, j' en vois d' autres ; je les examine : elles lui ressemblent par des qualités constantes, communes à toutes ; elles en diffèrent par des circonstances variables. Je retranche ces circonstances variables et de l' idée de la

p104

première fraise et de celles des fraises que je vois ensuite, je réunis les qualités constantes, et voilà que l' idée et le nom de *fraise* sont devenus communs à bien des êtres, et sont généralisés autant qu' ils peuvent l' être.
Par la même raison les mots belle, bonne, utile, rouge ; plaisir, bien, service, le rouge ; beauté, bonté, utilité, rougeur, n' expriment plus les rapports de cette première fraise avec moi, leurs produits et leurs causes, mais les rapports, les effets et les qualités des fraises en général : ils sont déjà généralisés aussi, mais pas à beaucoup près autant qu' ils peuvent l' être ; car dans la suite je les étendrai à bien d' autres êtres, les uns plus, les autres moins, d' après mes observations.
En effet, après avoir vu ces fraises, je vois une cerise ; je fais l' idée de cette cerise comme j' ai fait celle de la première fraise, et l' idée générale de cerise comme l' idée générale de fraise. Ces cerises sont aussi pour moi belles, bonnes, utiles, rouges d' une certaine manière ; mais cette manière n' est pas exactement la même que celle des fraises.
Si, au lieu de donner aux

p105

rapports que je sens entre ces cerises et moi, des noms particuliers et qui leur soient propres, je leur applique ces noms-ci que j' ai déjà donnés aux rapports des fraises avec moi, il est clair que je ne le puis qu' en écartant des uns et des autres les circonstances qui les différencient, et en ne conservant que celles qui leur sont communes. Par conséquent chaque fois que je généralise davantage un nom, que je l' étends à un plus grand nombre d' êtres, je retranche beaucoup des idées qu' il renfermait dans son sens plus restreint ; il en exprime réellement beaucoup moins. à proportion qu' une idée devient plus générale, elle fait partie d' un plus grand nombre d' êtres, mais elle est une plus faible partie de chacun d' eux.
C' est ce qui se voit bien clairement dans la formation des idées d' espèces, de genres, de classes, qui se composent tout comme les précédentes : la seule différence est qu' un nom nouveau exprime chaque degré de généralisation, et les fait remarquer en les empêchant de se confondre. Je vois un individu, je reconnais toutes les qualités qui lui appartiennent,

p106

toutes les propriétés qui le caractérisent, en un mot toutes les impressions qu' il me fait ; je l' appelle *Jacques*. il est clair que ce nom propre est l' expression de l' idée complète de cet individu, c' est-à-dire, de toutes les idées qui la composent ; je le réunis avec un certain nombre d' autres individus, différens de lui à beaucoup d' égards, mais qui ont aussi beaucoup de choses communes ; j' en forme une classe d' individus, que je désigne par le nom de *parisiens ;* je joins ces individus à d' autres qui ont moins de points de ressemblance, j' en forme une seconde classe plus étendue, que je désigne par le mot de *français :* je forme ainsi successivement les mots et les idées *d' européen d' homme, d' animal,* et enfin *d' être,* qui est le terme le plus général dont on puisse s' aviser, puisqu' il s' étend à tout ce qui existe. Il est clair que ces idées très-composées vont toujours renfermant un plus grand nombre d' individus, ce qui constitue leur extension, mais un moindre nombre de circonstances de chacun d' eux, ce qui constitue leur compréhension ; car quand je dis de Jacques qu' il est un être,

p107

je n' en dis qu' une seule chose, c' est qu' il est capable de m' affecter, sans désigner du tout comment, je dis qu' il existe et rien de plus ; quand je dis qu' il est un animal, je dis de plus que je lui connais *vie* et *mouvement,* qu' il se nourrit, qu' il se reproduit, en un mot qu' il existe de toutes les manières qui caractérisent un animal ; quand je dis qu' il est homme, je dis de plus que je sais qu' il est fait de telle ou telle manière, qu' il a telle qualité qui m' a frappé ; quand je dis qu' il est européen, français, parisien, j' ajoute toujours quelque chose à l' idée ; et enfin quand je dis qu' il est Jacques, je dis implicitement tout ce que je sais de lui, et même tout ce qui lui appartient, quand même je ne le connaîtrais pas encore ; car je puis fort bien ignorer qu' il est fort, qu' il est aimable, qu' il est malade : mais quand je le saurai, ce sera seulement de nouvelles idées que je devrai ajouter aux nombreuses idées qui composent pour moi celle de Jacques. Cela rentre dans ce que j' ai dit plus haut, qu' un nom signifie toujours plus ou moins de choses pour ceux qui le prononcent, à proportion

p108

qu' ils connaissent plus ou moins le sujet dont il s' agit ; mais cela ne change rien à la vérité que j' ai établie, que l' idée particulière d' un individu renferme toutes les idées qui lui appartiennent, et que l' idée d' un nom de classe ne renferme que celles qui sont communes à tous les individus de la classe, et par conséquent un nombre d' idées d' autant moindre que les individus sont plus nombreux et la classe plus étendue.
C' est ainsi que des idées de cerise, de fraise, d' abricot, etc., on fait l' idée de fruit, qui ne renferme plus les idées particulières à chacun de ces êtres, mais seulement la propriété qui leur est commune d' être produits d' une certaine manière par des végétaux ; et si je généralise encore plus le mot *fruit,* comme on fait dans le sens métaphorique, en disant, par exemple, que la science est le fruit du travail, que les découvertes sont le fruit de la réflexion, ce mot fruit ne renferme plus que l' idée d' être produit par un être

quelconque, sans aucune désignation de cause ni de manière.
De même, des idées de verd, de jaune,

p109

de rouge, en faisant abstraction de leurs différences, je fais l' idée de couleur qui n' exprime plus que la qualité commune à ces sensations d' être senties par l' oeil comme les sons par l' oreille. Des idées de couleur et de son je fais l' idée plus générale de sensation, qui n' est que celle d' être sentie, n' importe par quelle voie.
De même encore, en revenant aux adjectifs cités ci-dessus, ce mot *rouge,* qui n' exprimait d' abord que la manière d' être rouge de la fraise, ensuite des fraises en général, puis des fraises et des cerises, devient petit à petit l' expression de ce que tous les corps rouges ont de commun entre eux : la même chose arrive au mot *bon.*
à chaque degré de généralisation il y a des différences négligées ; le mot change réellement de signification : cela est si vrai, qu' il est manifeste que la bonté d' un homme, la bonté d' un fruit, la bonté d' un cheval, la bonté en général ne sont pas la même chose. Dans ces quatre cas, les mots bon et bonté sont appliqués à trois idées individuelles différentes, et à une idée générale.
Les idées changeant, en rigueur les mots devraient changer

p110

aussi, comme les mots verd, jaune, rouge et couleur ; mais aucune langue n' est assez riche pour cela, parceque les inconvéniens d' une telle abondance surpasseraient ses avantages. Cependant cela était bon à remarquer pour que vous ne soyez pas dupes des mots, et qu' ils ne vous masquent pas la génération des idées lorsqu' ils ne la peignent pas fidèlement.
Quoi qu' il en soit, voilà que vous connaissez comment se forment toutes celles de nos idées que nous exprimons par des substantifs et des adjectifs.
Je pourrais vous expliquer de même la formation de celles qui sont représentées par les autres élémens du discours, tels que les verbes, les prépositions, etc. ; mais ces détails seront mieux placés quand nous étudierons la grammaire, c' est-à-dire la

science de l' expression de nos idées : qu' il vous suffise pour le moment de savoir qu' elles dérivent toutes de celles que nous avons examinées, et qu' elles se forment par les mêmes moyens. Vous voyez donc qu' il ne s' agit jamais que de recevoir des impressions, d' observer des rapports, de les ajouter, de les retrancher, de les réunir, de

p111

les diviser, et d' en former de nouveaux groupes ; et vous ne devez plus être embarrassés de comprendre comment tant de combinaisons si différentes sont le produit du petit nombre de facultés que nous avons distingué dans notre faculté de penser : c' était le seul but que je me proposais dans ce chapitre. Nous pouvons actuellement passer à un autre objet. Observons seulement, en finissant, que la marche que nous venons de tracer à l' esprit humain dans la formation de nos idées composées est celle que suivrait nécessairement un homme isolé et sans secours, qui formerait ces idées et leurs signes pour son usage à lui tout seul. Elle est méthodique, mais elle est pénible et lente : aussi certainement cet homme ne composerait guères d' idées, et son dictionnaire serait fort court. Toute langue un peu riche n' a pu être le résultat des efforts que de beaucoup d' hommes et de bien des générations successives. Mais ce n' est pas par ce chemin que tant d' idées sont entrées dans nos têtes, à nous, jetés dès notre enfance au milieu d' hommes parlant une langue perfectionnée : nous

p112

n' avons pas créé ces idées, nous les avons reçues ; leurs signes ont d' abord frappé notre oreille pêle-mêle et au hasard, suivant que l' occasion s' en est présentée ; nous n' avons eu qu' à en démêler les significations, et à les classer, en profitant bien ou mal d' expériences multipliées : c' est sur les mots et d' après les mots que nous avons appris les idées. Cette opération est souvent restée incomplète : de là bien des erreurs, bien des fausses liaisons, une grande ignorance de l' enchaînement de certains résultats. On n' en sera pas surpris si l' on songe que dans un petit nombre d' années de notre première enfance, nous mettons dans nos têtes la plus grande partie des idées qui ont été créées depuis l' origine

du genre humain. Quand on fait des provisions si précipitées, il est difficile de les bien connaître et de les bien ranger. Mais en voilà assez sur ce chapitre : relisez-le quelquefois pour vous familiariser avec ces combinaisons ; et cependant occupons-nous de chercher comment nous apprenons que les sensations qui nous affectent sont causées par un objet quelconque.

CHAPITRE 7 IDEOLOGIE T 1

p113

*de l' existence.*
penser, c' est sentir ; et sentir, c' est s' appercevoir de son existence d' une manière ou d' une autre : nous n' avons pas d' autre moyen de connaître que nous existons. Aussi, si nous ne sentions rien, ce serait bien pour nous l' équivalent de ne pas exister. Une sensation est donc une manière d' exister, une manière d' être, et rien de plus ; et toutes nos sensations diverses sont purement et simplement différentes modifications de notre être : une sensation est donc une chose qui se passe uniquement en nous. Il en est de même à plus forte raison des souvenirs de ces sensations, des rapports que nous appercevons entre elles, et des desirs qu' elles font naître.
Mais une pure sensation quelconque a-t-elle par elle-même la propriété de nous avertir qu' elle nous vient de quelque chose

p114

qui n' est pas nous ? C' est une question que nous avons déjà traitée dans le chapitre de la mémoire, page 44 et suivantes ; et nous nous sommes décidés pour la négative, par cette considération sans réplique, que sentir une sensation, c' est sentir ; et que sentir d' où elle nous vient, c' est sentir un rapport, c' est juger. Ainsi toute sensation que nous rapportons à un être quelconque, n' est déjà plus une pure sensation, elle est accompagnée d' un jugement.
Nous nous sommes demandé ensuite si ce jugement est inséparable de la sensation ; et nous avons vu dans le chapitre du jugement, pages 55 et 56, qu' il en

est si peu inséparable, qu' il est même impossible que la faculté de juger commence à agir aussitôt que la faculté de sentir.
Il nous reste donc à trouver comment nous avons été conduits à juger que nos sensations sont occasionnées par des êtres qui ne sont pas nous, et si nous avons raison de porter ce jugement. Nous appelons *corps* ces êtres auxquels nous attribuons d' être la cause de nos sensations : pour que ce jugement soit juste, il faut

p115

premièrement que ces corps existent ; secondement, qu' ils soient en effet les causes des impressions que nous ressentons. La première chose à examiner est donc celle-ci, y a-t-il des corps ? Et la seconde, comment le savons-nous ? C' est ce dont nous allons nous occuper.
Vous êtes certainement surpris d' une pareille question : il ne vous est jamais venu en tête qu' on imaginât de la proposer, et qu' il pût être incertain s' il y a des corps et si vous en avez un ; ce doute vous paraît impertinent cependant je suis bien assuré qu' il vous est impossible de le lever, et que, quelque inébranlable que soit votre opinion à cet égard, vous ne sauriez en démontrer la vérité. Cela seul doit vous prouver que le sujet mérite d' être approfondi ; de plus, vous sentez que c' est la base fondamentale de l' édifice entier des connaissances humaines. Car si nous nous trompons sur ce point capital, si l' existence des corps est une illusion, nous vivons entourés de fantômes, et toutes nos connaissances ne sont que des chimères. Or, en matière si importante, il n' est pas

p116

permis de se contenter d' un sentiment confus et d' assertions sans preuves.
Je sais qu' un très-grand préjugé en faveur de la réalité de l' existence des corps est la croyance générale de tous les hommes qui n' en doutent pas, et n' imaginent pas même qu' on puisse en douter. Mais, premièrement, cette croyance n' est pas sans exception ; car plusieurs hommes, et de grands hommes, ont pensé et ont soutenu qu' il n' existe réellement rien de semblable à ce que nous appelons des corps, et que quand les corps existeraient, nous

n' avons en nous absolument aucuns moyens de les connaître : d' ailleurs, quand même une opinion serait parfaitement universelle, ce ne serait pas encore une preuve sans réplique de sa justesse, car le genre humain tout entier peut fort bien se tromper, et ce ne serait peut-être pas la première fois que cela lui fût arrivé. Il faut donc en revenir à examiner si l' existence des corps est réelle, et comment nous parvenons à la connaître.
Avec un moment d' attention vous pouvez vous appercevoir que non-seulement la solution de cette question ne se présente

p117

pas d' elle-même à l' esprit avec évidence, mais encore qu' elle est assez difficile à trouver quand on y pense. En effet vous venez de voir que toutes nos idées composées ne sont autre chose que des combinaisons de nos sensations, de nos souvenirs, de nos jugemens, et de nos desirs. Il est bien évident que ces combinaisons se font en nous sans aucune intervention étrangère ; il ne l' est pas moins que nos sensations de souvenirs, de jugemens, et de desirs, sont aussi des choses qui se passent uniquement dans notre intérieur. Or qu' est-ce qui empêcherait qu' il n' en fût de même de nos sensations proprement dites ? Et que, tandis que nous croyons voir, entendre, goûter, sentir, toucher des êtres réels et distincts de nous, ces impressions ne fussent que des modifications internes de notre faculté de sentir, des manières d' être, produites en elle par des raisons inconnues, mais sans aucune cause extérieure, comme celles que nous éprouvons dans certains rêves où nous nous croyons actuellement frappés par des corps qui bien certainement sont alors fort éloignés de nous, ou comme celles que

p118

nous ressentons même éveillés dans certaines circonstances, ainsi que nous en avons fait la remarque aux chapitres de la sensibilité et de la mémoire.
Cette supposition n' est point absurde. Cependant, si elle était conforme à la vérité, cette plume que je crois tenir, ce papier sur lequel je crois en ce moment tracer ces mots, mon corps lui-même que je crois sentir et par lequel je crois sentir, ne

seraient que de vaines apparences, résultantes de diverses modifications arrivées et combinées dans l' intérieur de ma faculté pensante, quelle qu' elle soit et quelque part qu' elle existe ; et dans le fait, quand la chose serait ainsi, pourvu que ces modifications et leurs combinaisons suivent les mêmes lois, qu' elles soient internes ou externes, qu' elles viennent du dedans ou du dehors, tout va de même pour moi qui les éprouve. Que vous, à qui je parle, soyez des êtres existans ou idéals, si, dans les deux cas, il doit résulter des mots que je profère que vous me présentiez les mêmes aspects, si je dois suivre les mêmes règles pour produire sur vous les mêmes effets, rien n' est changé pour

p119

moi ; et je n' ai par conséquent aucun moyen de démêler ce qui en est ; je n' ai certitude de rien que des effets que j' éprouve.
à la vérité, actuellement que nous sommes parvenus (nous verrons quelque jour par quels moyens) à nous comprendre réciproquement, quand vous me dites que vous sentez comme moi, quand je vous vois agir spontanément comme moi, quand vous m' assurez que c' est en vertu d' impressions tout-à-fait semblables à celles que je vous dépeins comme existantes en moi, quand mille expériences continuellement répétées et toujours convaincantes me prouvent la vérité de ces assertions, il m' est bien difficile de vous refuser d' être des êtres sentans, et par conséquent existans comme moi. Mais si j' étais le seul être animé sur la terre, et qu' un génie d' une espèce supérieure, supposé doué du talent de se faire entendre à moi, vînt me dire que tout ce que je crois voir et entendre, et tout ce que je crois faire, n' est qu' une suite d' illusions ; que je suis purement et uniquement une vertu sentante, incapable de toute autre chose que

p120

d' être affectée successivement de mille manières différentes ; que, quand je me meus, je crois me mouvoir ; que quand je touche, je crois toucher : il est bien vraisemblable que ce génie me persuaderait ; il l' est surtout que, quand j' oserais douter de sa révélation, je ne saurais pas lui en

démontrer la fausseté.
Cela est si vrai que, sans que ce génie ait jamais apparu à personne, et malgré toutes les lumières que fournit l' état de société, des sectes entières d' anciens philosophes, hommes doués de beaucoup de pénétration, après y avoir mûrement réfléchi, ont prononcé qu' il nous est absolument et complètement impossible d' être jamais parfaitement sûrs de rien ; et, à cet égard, la démonstration tant vantée de Diogène, qui, lorsque Zénon d' élêe niait le mouvement, pour toute réponse, se promenait devant lui, ne me paraît pas du tout digne de sa réputation ; car il ne niait pas que nous vissions une apparence que nous appelons *mouvement,* mais il niait que nous puissions être sûrs que cette apparence ait quelque réalité ailleurs que dans notre pensée. Cette

p121

manière de résoudre la difficulté, ressemble beaucoup à celle d' Alexandre qui coupe le noeud gordien qu' on lui propose de dénouer. Elle est bonne dans le conquérant, car elle remplit son objet ; mais je suis persuadé que le philosophe cynique ne s' en fût pas contenté s' il eût pu s' aviser d' une meilleure.
Aussi, parmi les modernes encore, Mallebranche, un de nos plus beaux génies, a dit que les corps existent réellement ; que nous n' en pouvons douter, puisque Moïse nous a raconté les circonstances de leur création ; mais que nous n' avons pas d' autre moyen de le savoir, et qu' il est absolument impossible qu' aucune de nos facultés intellectuelles nous en procure une connaissance directe : il a même ajouté que ces corps n' existent que dans la pensée de Dieu, ce qui est bien toujours n' exister que dans une pensée. Et Berkeley, autre excellent esprit, a soutenu que le récit de Moïse bien entendu ne prouve pas l' existence des corps, et qu' ils n' existent réellement pas.
Sans exagérer le nombre des sectateurs de cette singulière opinion, je pourrais

p122

peut-être ranger encore parmi ceux qui ont nié l' existence des corps, ou qui en ont douté, tous les partisans des idées innées, quand même ils n' auraient pas tiré expressément cette conséquence

de leur système : car quand on pense (et c' était l' opinion générale avant Locke) que toutes nos idées existent en nous au moment de notre naissance, et que quand nous les recevons ou les composons nous ne faisons que nous en ressouvenir, il ne paraît ni nécessaire ni même naturel de supposer que ces impressions soient causées en nous par des êtres réellement existans.
Quoi qu' il en soit, il est certain que beaucoup de philosophes, et nommément tous ceux qui ont reconnu que nos sensations sont la source de toutes nos idées, ont cru fermement, comme le vulgaire, que ces sensations sont excitées en nous par l' action des corps sur nos organes, et que ces corps et ces organes sont des êtres bien réels ; mais ils n' ont pas toujours été très-heureux à expliquer comment nous apprenons à reconnaître cette existence, et pourquoi nous en sommes certains ; on

p123

peut même dire que cette question n' a encore jamais été parfaitement éclaircie.
Le plus souvent on s' est contenté de dire en général que nos sensations ont la propriété de nous apprendre d' où elles nous viennent, et que dans la sensation la plus simple est renfermée cette connaissance ; ce qui est dire implicitement que l' action de sentir, qui bien sûrement nous fait connaître notre propre existence, nous révèle aussi celle d' un autre être et du rapport qu' il a avec nous, et que ce jugement ou le sentiment de ce rapport est inséparable de la sensation simple. C' est là une assertion et non pas une démonstration.
Aussi, quand on a voulu entrer dans les détails, on a été fort embarrassé de déterminer à quelles sensations en particulier pouvait s' appliquer cette maxime, et à quelle espèce de sensations appartenait réellement cette propriété de nous apprendre l' existence des corps.
D' abord personne n' a songé à dire que cela convînt à aucune des sensations que nous avons nommées *internes :* elles n' ont paru que de simples affections de plaisir

p124

ou de peine, qui à elles seules ne pouvaient nous apprendre que notre propre existence.

Ensuite, parmi nos sensations externes, on est encore généralement convenu que celles de l' odorat, de l' ouïe et du goût, ne pouvaient nous faire connaître par elles-mêmes l' existence des corps extérieurs : il est trop visible que nous éprouvons souvent des affections de ce genre sans l' intervention d' aucun corps étranger, et que même, lorsque ces corps en sont les causes, nous ne connaissons pas le plus souvent d' où elles nous viennent.
L' article de la vue a souffert plus de difficulté ; la plupart des idéologistes ont cru, il est vrai, que quand des rayons de lumière frappent notre oeil, il nous est impossible de méconnaître que l' objet qui nous renvoie ces rayons est la cause de cette impression, et que, puisque ces faisceaux de lumière frappent différens points de notre oeil les uns à côté des autres, et occupent ainsi une certaine étendue dans notre organe, nous sommes forcés de les rapporter de même les uns à côté des autres dans une certaine portion de l' espace,

p125

et par conséquent de reconnaître que l' objet qui nous les envoie est étendu, est un corps.
Je ne peux pas ici discuter à fond cette opinion, parcequ' il faudrait que vous connussiez bien ce que c' est que la propriété des corps appelée *l' étendue,* dont ces philosophes ne se sont jamais fait une idée bien nette, et que vous ne pouvez le comprendre complètement qu' après les explications que je vais bientôt vous donner de la manière dont nous la connaissons. Mais je puis dès ce moment vous faire part des deux objections générales que l' on fait à ceux qui prétendent que les impressions de la vue nous apprennent nécessairement l' existence des corps et leur étendue. Elles sont déjà, suivant moi, une réfutation suffisante.
On leur a dit, premièrement, les corps ne frappent pas l' oeil plus immédiatement que le nez et l' oreille ; les rayons lumineux nous arrivent au travers de l' air comme les ondulations sonores et les particules odorantes ; toute la différence, c' est que ceux-là ne nous arrivent qu' en ligne droite, tandis que celles-ci nous

p126

parviennent par toutes sortes de chemins. Or ces particules odorantes, ces ondulations sonores partent comme les rayons lumineux de différens points des corps ; elles frappent différens points de l' oreille et du nez, comme ceux-ci différens points de l' oeil : or vous convenez que ces émanations odorantes et sonores ne sont pas capables de nous faire juger qu' il y a des corps, et des corps étendus. Il ne paraît pas vraisemblable que la particularité de venir à nous en ligne droite donne cette propriété aux rayons lumineux. Secondement, on a ajouté, et ceci est péremptoire, quand on vous passerait ce premier point, vous n' en seriez pas plus avancé ; car il est bien manifeste que le même corps apparaît à notre oeil de mille manières différentes, suivant qu' il est éclairé d' une manière ou d' une autre, vu de plus près ou de plus loin, ou de plus haut ou de plus bas, ou d' un côté ou d' un autre : or laquelle de toutes ces manières d' être vu est la vraie manière d' être de ce corps ? Il est clair que la sensation visuelle seule ne nous met pas à même de le décider : elle ne nous ferait donc jamais connaître

p127

l' existence réelle de ce corps, quand même on vous accorderait qu' elle nous apprend à elle seule d' où elle nous vient.
Il y a quelque chose de plus singulier encore dans le sens de la vue, c' est que nous avons l' expérience irrécusable que la sensation visuelle nous trompe quelquefois complètement ; elle nous fait voir des corps où il n' y en a pas ; les effets de la réfraction des différens milieux et ceux de la réflexion des miroirs nous font voir réellement les objets où ils ne sont pas ; ce bâton à demi plongé dans l' eau n' est pas où je le vois ; ce beau paysage n' est pas dans ma glace. Dans les cabinets de physique, par l' arrangement de quelques miroirs concaves, on me fait voir un objet au milieu de la chambre ; je passe la main à l' endroit où cet objet paraît être avec toutes ses formes et toutes ses couleurs, et je m' assure qu' il n' y a rien du tout dans cet endroit. Ce n' est pas ici le moment d' expliquer ces effets ; mais ils suffisent pour prouver qu' un sens qui sur le même être nous fait continuellement des rapports différens, et qui crée souvent pour nous des êtres absolument imaginaires,

p128

n' est pas propre à nous assurer de la réalité de
ceux qu' il nous montre.
Restent donc les sensations tactiles. Tout le
monde convient que ce sont celles-là qui nous
donnent des connaissances vraies de l' existence
réelle des corps, et que ce sont elles qui nous
apprennent ensuite à rapporter à ces mêmes corps
les impressions qu' ils font sur nos autres sens,
et à nous faire des idées justes de ces rapports :
je ne nie pas qu' il n' en soit ainsi ; mais comment
cela se fait-il ? C' est ce qui mérite explication.
En effet il ne paraît pas que les sensations tactiles
aient par elles-mêmes aucune prérogative essentielle
à leur nature qui les distingue de toutes les autres.
Qu' un corps affecte les nerfs cachés sous la peau
de ma main, ou qu' il produise certains ébranlemens
sur ceux répandus dans les membranes de mon palais,
de mon nez, de mon oeil, ou de mon oreille ; dans
les deux cas c' est une pure impression que je reçois,
c' est une simple affection que j' éprouve ; et l' on
ne voit point de raison de croire que l' une soit
plus instructive que l' autre, que l' une soit plus
propre que l' autre

p129

à me faire porter le jugement qu' elle me vient d' un
être étranger à moi. Pourquoi le simple sentiment
d' une piqûre, d' une brûlure, d' un chatouillement,
d' une pression quelconque me donnerait-il plus de
connaissance de sa cause que celui d' une couleur,
ou d' un son, ou d' une douleur interne ? Il n' y a
nul motif de le penser. Tant que nous sommes
immobiles, que nous n' agissons pas nous-mêmes, que
nous ne faisons que recevoir passivement les
impressions qui surviennent, celles qui affectent
notre tact, ne nous éclairent pas plus que les
autres. Voilà donc encore le toucher passif reconnu
aussi incapable que les autres sens de nous faire
soupçonner l' existence des corps.
Au premier apperçu, on sent confusément qu' il ne
doit pas en être de même quand, au contraire, c' est
nous qui agissons, qui nous mouvons, qui allons,
pour ainsi dire, chercher les impressions ; mais
on ne démêle pas toujours bien les raisons de la
différence. En effet, cette condition toute seule
ne suffit pas encore pour nous éclairer.

p130

Car d' abord, supposons pour un moment que nous ayons la faculté de nous mouvoir comme nous l' avons, mais sans que les mouvemens de nos membres produisent en nous aucune sensation interne, sans que nous les sentions, sans par conséquent que nous en soyons avertis et que nous en ayons aucune conscience. Dans cet état je remue mon bras, ou plutôt mon bras remue, mais je l' ignore. Il va rencontrer un corps résistant, doué d' inertie, mais je n' en sais rien. J' éprouve bien, si l' on veut, de la part de ce corps, l' effet que nous nommons *résistance ;* mais cette résistance n' est point pour moi une opposition à ce que nous appelons *mouvement,* puisque je ne sais pas ce que c' est que le mouvement, ni que j' en fais. Bien loin de là : elle n' est pas même à mon égard dans cette supposition, la cessation du sentiment intérieur que nous cause le déplacement des parties de notre corps, puisque dans l' hypothèse, ce sentiment n' a pas lieu, et que nous nous mouvons sans rien éprouver, sans être avertis de rien, sans avoir la conscience de rien. étant ainsi organisé, l' impression que je

p131

recevrais d' un corps résistant, ne pourrait donc consister que dans une sensation de chaud, ou de froid, ou de mouillé, ou dans toute autre sensation uniquement relative au tact pur et passif. Elle serait une impression aussi simple et aussi peu instructive que toutes les autres. Je n' en pourrais encore rien conclure.

à la vérité, si vous ajoutez à cette faculté de nous mouvoir, la circonstance que chaque mouvement de nos membres produise en nous une sensation interne, vous verrez naître un nouvel ordre de choses : car dès que je sens quelque chose quand mes membres se meuvent, dès que j' éprouve une certaine manière d' être pendant qu' ils se meuvent, je suis nécessairement averti quand cette manière d' être commence et quand elle cesse. Rentrons donc dans l' hypothèse réelle, et examinons soigneusement les effets qui en résultent.

Non-seulement nous nous mouvons, mais nous sentons quelque chose quand cela arrive. Quand un de nos membres s' agite, nos nerfs sont ébranlés, nous recevons

p132

une sensation que nous avons nommée *sensation de mouvement*. quand le mouvement cesse, la sensation cesse. C' est déjà beaucoup, mais ce n' est pas encore tout pour l' objet qui nous occupe. En effet, mon bras se meut, je ne sais pas encore que c' est mon bras, ni même que j' ai un bras ; mais j' éprouve quelque chose qui est la sensation de ce mouvement. Mon bras rencontre un corps qui l' arrête, ma sensation de mouvement cesse, je n' éprouve plus cette manière d' être ; j' en suis averti, il est vrai ; mais ne sachant pas qu' il y a des corps, je ne sais encore rien du tout de la cause de cet effet ; ainsi me voilà avec la faculté de me mouvoir et la sensation que me cause le mouvement, tout aussi ignorant qu' avec les sensations tactiles passives, et toutes les autres, que nous avons déclarées insuffisantes pour nous apprendre l' existence des corps. Du moins il n' est pas prouvé que je sois nécessairement conduit par ces changemens de manière d' être, à reconnaître que ce qui cause la cessation de ma sensation de mouvement, est un être étranger à mon *moi*. j' ai pensé

p133

jadis que cela était ainsi, mais je crois que je m' étais trop avancé.
Il faut donc, pour rendre cette découverte inévitable, appeler encore à notre aide, une autre de nos facultés ; et c' est la faculté de vouloir. Avec celle-là, il ne nous manquera plus rien. Car lorsque je me meus, que je perçois une sensation en me mouvant, et que j' éprouve en même tems le desir de percevoir encore cette sensation : si mon mouvement s' arrête, si ma sensation cesse, mon desir subsistant toujours, je ne puis méconnaître que ce n' est pas là un effet de ma seule vertu sentante ; cela impliquerait contradiction, puisque ma vertu sentante veut de toute l' énergie de sa puissance la prolongation de la sensation qui cesse. à la vérité, si je m' apperçois tout de suite que la cessation de cette sensation que je desire continuer, n' est pas un effet de la puissance de ma vertu sentante, de ma volonté, de mon *moi,* je puis fort bien ne pas m' appercevoir si promptement qu' elle est l' effet de la puissance d' un autre être, et ne pas découvrir tout de suite l' existence de cet autre être. Mais quand

p134

j' aurai fréquemment éprouvé que très-souvent cette
sensation se prolonge autant que je le veux, et que
dans d' autres cas, elle cesse subitement en tout ou
en partie malgré moi, il est impossible que plutôt
ou plus tard, je ne vienne pas à soupçonner que ce
dernier effet a une cause, et à faire de cette cause
un être qui n' est pas *moi*. je puis, et je dois
sans doute me tromper fréquemment d' abord sur les
circonstances adjacentes, et porter ce jugement sans
beaucoup de discernement. Par exemple, ne connaissant
ni mon corps ni les corps étrangers, ni leur
configuration, n' ayant même aucune idée de forme
ni d' étendue, je ne dois pas distinguer quand mon
mouvement est arrêté uniquement par la limite de
l' extension possible à mes muscles et par la
disposition de mes articulations qui s' y refusent,
ou quand il l' est par l' opposition d' un corps
tout-à-fait séparé du mien. Mais dans les deux cas
je porte un jugement également juste, en pensant,
en sentant que la cessation de ma sensation de
mouvement est l' effet d' un être différent de ma
volonté.
Ensuite dans tous les cas où cet effet est

p135

produit, soit par un corps absolument distinct du
mien, soit par un de mes membres qui s' oppose au
mouvement d' un autre, je ne puis manquer à la longue
de remarquer que le sentiment de cette cessation
de mouvement est toujours accompagné de diverses
sensations tactiles, ou visuelles, ou auriculaires,
et quelquefois olfactives, et de faire de ces
sensations les propriétés de l' être qui cause
malgré ma volonté, la cessation du sentiment de
mouvement que je voudrais continuer. Enfin, je ne
puis manquer non plus de m' appercevoir que cette
cessation de mouvement n' est pas toujours absolue,
qu' elle n' éprouve souvent que cette modification
que plus instruit, j' appellerai changer de direction,
qu' il y a des limites à la puissance de cet être
qui s' oppose à ma sensation de mouvement, que les
confins de sa puissance sont ce que nous nommons
sa surface, que ce sont eux qui constituent ce que
nous appelons sa forme, et que si je ne puis pas
franchir ces confins, et passer au travers de ce
corps, je puis tourner autour et le circonscrire,
et par conséquent déterminer le mode d' existence,
ou ce que

p136

nous appelons l' étendue de cet être, qui, ou est tout-à-fait étranger à mon *moi* sentant et voulant (ce sont les corps extérieurs), ou quelquefois lui obéit (c' est notre propre corps), mais toujours en est distinct et agit sur lui de beaucoup de manières.
Nous verrons dans la suite par quelles expériences successives nous distinguons le corps par lequel nous sentons et qui obéit à notre volonté, de tous ceux qui nous sont entièrement étrangers, comment nous démêlons les propriétés de celui-là et de tous les autres, dans quel ordre nous découvrons ces propriétés, et quelles relations elles ont entre elles. Mais pour le moment il nous suffit d' avoir bien reconnu que la principale de ces propriétés, la première connue et avérée, est celle de s' opposer à la continuation du sentiment que nous causent nos mouvemens, malgré que nous voulions le prolonger. Celle-là est vraiment fondamentale ; car elle nous assure d' une manière certaine qu' il y a là un être qui n' est pas nous : et elle constitue l' existence réelle de cet être. Cette existence devient pour

p137

nous une conséquence immédiate et nécessaire de notre sentiment de vouloir, et de la contrariété qu' il éprouve, deux choses dont nous sommes bien assurés.
Il n' est pas du tout nécessaire, pour la vérité de cette conclusion, que nous puissions expliquer d' une part ce que c' est que ce sentiment de *vouloir,* et comment il se fait que nous en soyons capables ; et de l' autre, pourquoi tous les êtres qui tombent sous nos sens sont doués plus ou moins du pouvoir de résister au mouvement, et en quoi consiste cette puissance. Ce sont deux faits incompréhensibles pour nous, et dont les causes nous sont complètement inconnues, mais deux faits bien constans : et il ne l' est pas moins qu' *être voulant* et *être résistant,* c' est être *réellement,* c' est *être ;* et que l' être voulant, quoiqu' ignorant encore qu' il y a du mouvement et des êtres, quand il éprouve que souvent il peut à volonté se donner la sensation qui résulte du mouvement de ses membres, et que souvent il ne le peut pas quoiqu' il le veuille, doit dans ce dernier cas conclure qu' il y a des êtres résistans, que cette conclusion doit le conduire à

p138

une connaissance plus détaillée de ces êtres, et que tout lui prouve postérieurement que cette première conclusion est légitime.
Cet effet de la réunion de notre faculté de vouloir avec celle de nous mouvoir et de le sentir, étant une fois reconnu et avoué, on est tenté de croire d' abord que toutes les autres sensations de l' être doué de volonté, peuvent le conduire à la connaissance des êtres qui causent ces sensations, tout comme celle de mouvement dont nous venons de parler. Cependant je ne le pense pas, parce qu' il y a là une différence essentielle : sans doute je puis bien desirer de prolonger ou de renouveler une sensation visuelle, ou tactile, ou auriculaire, ou olfactive, tout comme la sensation d' un mouvement ; mais si je suis supposé ignorer tout, et le mouvement, et les êtres, et moi-même, je ne puis rien faire en conséquence de ce desir ; car je ne puis pas le satisfaire immédiatement. Je ne saurais me donner directement la sensation de telle odeur, de telle couleur, de tel son, ou de telle autre impression. Tout ce que je puis, est de faire un mouvement de ma

p139

main, ou de mes yeux, ou de tout autre organe, pour me la procurer. Mais pour cela il faut que je sache que ces mouvemens sont propres à produire cet effet. Or qui me l' apprendra d' abord ?
Au contraire, pour la sensation directe qui résulte en nous des mouvemens de nos membres, il n' y a pas lieu à ce ricochet. Toute douleur, toute souffrance, tout mal-aise seulement, fait naître en nous le desir, le besoin même de nous remuer, de nous agiter. Ce sentiment de mouvement est un soulagement, un vrai bien-être. Nous jouissons tant qu' il dure ; nous pouvons ordinairement le prolonger à volonté. Quand il est suspendu malgré nous, ce n' est pas par nous. C' est donc par quelque chose qui n' est pas nous, et qui tantôt agit sur nous, tantôt n' y agit pas ; et bientôt le mouvement lui-même nous fait connaître ce quelque chose, par une multitude d' expériences dont celle-ci est la base. Il n' y a là ni cascade ni embarras.
Les mouvemens vagues des enfans nouveau-nés, bien

observés, me paraissent une preuve que les choses se passent ainsi dans leurs têtes. On les voit souvent s' agiter

p140

uniquement pour le plaisir de remuer. C' est une satisfaction pour eux, et ils sont très-fâchés quand on les en prive. On les voit aussi s' agiter quand ils éprouvent de la douleur ; et ils se dépitent violemment si quelque chose les en empêche. Enfin on les voit s' agiter encore lorsqu' ils desirent quelque chose, parce que tout desir non satisfait est aussi une souffrance. Mais leurs mouvemens n' ont pas d' abord une direction plus déterminée dans ce dernier cas que dans les deux autres. Ils ne commencent à prendre une tendance marquée vers l' objet de leur desir, que quand ils ont appris à démêler et à distinguer les différens corps, à les reconnaître pour les causes des impressions qu' ils reçoivent, et à sentir que ce n' est pas vaguement telle impression qu' ils desirent éprouver, mais tel objet, cause de cette impression, qu' ils veulent posséder, et dont ils veulent jouir. Or je crois qu' ils n' arrivent à ce degré de connaissance que par la route que nous avons indiquée.
On pourrait dire, il est vrai, qu' indépendamment de la sensation interne que cause tout mouvement, ces mouvemens

p141

fortuits peuvent leur faire rencontrer par hasard une sensation externe qui leur plaise, une sensation visuelle par exemple ; que ces mouvemens peuvent même se trouver dirigés de manière à prolonger cette sensation prête à échapper, à suivre par exemple une lumière qui passe devant leurs yeux ; et que cette expérience répétée peut les conduire à faire avec intention ces mêmes mouvemens exécutés d' abord au hasard. On pourrait même le soutenir avec plus d' avantage des sensations tactiles. Un enfant étend son bras uniquement pour l' étendre. Il rencontre une chaleur douce qui lui fait plaisir ; il retire ce bras, et l' étend de nouveau, il retrouve cette même chaleur : ou bien il le laisse étendu, et il ressent constamment cette sensation agréable. De cet effet répété plusieurs fois, il peut résulter,

dira-t-on, qu' il apprenne à étendre son bras dans
l' intention d' éprouver cette sensation, ou à le
laisser dans la position où il l' éprouve, afin
qu' elle continue. Je n' oserais pas affirmer qu' il
soit absolument impossible que cela arrive ; mais
je crois que c' est extrêmement

p142

difficile, parce que je ne vois pas quelle liaison
cet enfant ignorant tout, peut établir entre cette
sensation qu' il éprouve et le mouvement de ses
organes nécessaire pour se la procurer, à moins
qu' il ne s' apperçoive du mouvement de ces mêmes
organes ; et alors nous voilà revenus à la nécessité
du mouvement senti. La sensation externe n' est plus
que la cause occasionnelle de l' action de sa
volonté ; la sensation interne du mouvement est
seule cause de la connaissance du moyen de se
procurer cette autre sensation desirée.
D' ailleurs je vois bien notre nouveau-né arrivé à
desirer une sensation et à savoir dans quelques cas,
se la procurer en commençant par s' en donner une
autre qu' il a reconnu conduire à celle-là. Mais
je ne vois pas du tout comment il parviendrait à
apprendre que la sensation qui est son but, et que
celle qui est son moyen, sont causées par des êtres
distincts de son *moi,* et à découvrir qu' il y a
des corps et qu' il en a un. Il me semble qu' il ne
peut y réussir pour son propre corps, que par
l' observation de la souplesse ou de la rigidité

p143

de ses organes ; et pour les corps étrangers à lui,
que par l' application immédiate de ces mêmes organes
sur eux ; et alors nous voilà encore revenus
non-seulement à la nécessité d' un mouvement senti
et voulu, mais encore à celle d' un sentiment de
résistance éprouvé ; à quoi il faut ajouter qu' on
ne saurait comprendre comment le mouvement d' un
organe pourrait être senti si ses parties n' étaient
pas douées d' une certaine force de résistance au
mouvement.
Il me paraît donc prouvé, 1) que nous sommes
très-assurés de l' existence des corps, c' est-à-dire
d' êtres qui ne sont pas notre *moi* sentant et
voulant, et qui lui obéissent ou lui résistent plus
ou moins : 2) que c' est à la faculté de vouloir,

jointe à celle de nous mouvoir et de le sentir,
que nous devons la connaissance de ces corps et la
certitude de la réalité de leur existence : 3) que
pour que ces facultés produisent cet effet, il faut
que ces corps soient doués d' une certaine force
de résistance au mouvement. *action voulue et sentie*
d' une part, et *résistance* de l' autre, voilà,
j' ose n' en pas douter, le lien entre

p144

les êtres sentans et les êtres sentis : c' est là
le point de contact qui assure très-certainement
ceux-là de l' existence de ceux-ci ; et je ne leur
en vois pas d' autre qui soit possible.
De cette vérité, si c' en est une comme je le crois
très-fermement, il résulte deux conséquences
singulières ; l' une, qu' un être complètement
immatériel et sans organes, s' il en existe, ce que
nous ne pouvons savoir, ne peut absolument rien
connaître que lui-même et ses affections, et ne
saurait en aucune manière se douter de l' existence
de la matière et des corps : l' autre, que pour nous
à qui on a tant dit sans preuves que si nous étions
tout matière, nous ne pourrions penser ; il est
démontré au contraire que si nous étions totalement
immatériels et sans corps, nous ne pourrions pas
penser comme nous fesons, et nous ne saurions rien
de tout ce que nous savons. Peut-être saurions-nous
des choses toutes différentes. Mais qui nous le
dira ? Et qui osera nous apprendre comment nous
serions, si nous étions d' une manière que nul de
nous n' a pu ni éprouver ni observer, et dont nul

p145

de nous ne peut même concevoir la possibilité ; et
d' ailleurs de quoi cela nous servirait-il ?
Tels sont suivant moi les résultats incontestables
de l' examen auquel nous venons de nous livrer.
Maintenant il reste à voir s' il ne nous laisse pas
encore quelque chose à desirer.
J' avais un double but à atteindre. Je devais faire
voir d' une part, que c' est à tort que l' on attribue
à toutes nos sensations proprement dites, ou à
certaines d' entre elles, la propriété de nous faire
connaître les êtres qui les causent ; et de l' autre,
que cependant nous avons un moyen certain de
connaître ces êtres, et que leur existence n' est

point une illusion. Il s' agissait de prouver aux hommes trop confians, que tant qu' on ne fait que sentir des sensations, on n' est assuré que de sa propre existence ; et aux hommes trop sceptiques, que quand on sent que l' on veut, que l' on agit en conséquence, et que l' on éprouve une *résistance* à cette *action sentie et voulue,* on est certain non-seulement de son existence, mais encore

p146

de l' existence de quelque chose qui n' est pas *soi.* le premier point sans doute n' est pas sans intérêt ; car de nous former une idée fausse de la nature de nos sensations, nous ferait rencontrer beaucoup d' obstacles à bien connaître les propriétés des corps, et la génération de cette connaissance. Cependant, quand je serais dans l' erreur à cet égard, et quand nous aurions bien plus de moyens que je ne crois, d' être assurés de l' existence des êtres qui ne sont pas nous, l' existence de ces êtres n' en serait que plus certaine, et le fondement de nos connaissances ne serait pas ébranlé.
Le second point au contraire est d' une toute autre importance ; car s' il n' était pas vrai que, quand je sens un desir, quand je fais en conséquence de ce desir une action que je sens aussi, et quand j' éprouve une résistance à cette action, je suis certain d' une existence autre que celle de ma faculté de sentir, j' aurais contre mon intention prouvé que nous ne sommes jamais sûrs de cette seconde existence, en

p147

prouvant que tous autres moyens de la connaître sont insuffisans : mais j' avoue que je n' ai pas cette inquiétude ; et que je crois avoir établi ce second point d' une manière incontestable ; car il est bien constant que ma volonté c' est *moi,* et que ce qui résiste à ma volonté est autre chose que *moi.*
toutefois l' on voit que pour que cette résistance me soit connue pour être une véritable résistance, il ne suffit pas que je sente un desir ; il faut que ce desir soit suivi d' une action, que je sente cette action aussi quand elle a lieu, et que tantôt elle ait lieu librement, tantôt elle éprouve une opposition. Voilà pourquoi, pour avoir connaissance

d' autre chose que de ma vertu sentante, il fallait que j' eusse la faculté de faire des mouvemens, et pourquoi la première manière dont les êtres autres que moi m' apparaissent, c' est par la propriété qu' ils ont de résister aux mouvemens, que je fais faire à la portion de matière qui obéit à ma volonté et par laquelle je sens.
Cette propriété fondamentale des corps

p148

que nous nommons force d' *inertie* est donc nécessairement la première par laquelle nous les appercevons. Elle est la base de toutes celles que nous leur connaissons et que nous joignons ensuite à celle-là pour former l' idée complète de chacun de ces êtres. Sans elle nous n' aurions pas connu les corps étrangers à nous ni même le nôtre. Nous ne nous serions pas seulement apperçus de nos mouvemens ; car c' est la résistance de la matière de nos membres au mouvement, qui nous occasionne cette sensation de mouvement. Ainsi, si la matière avait pu être non résistante, nous n' aurions certainement jamais rien connu que nous, et nous n' aurions connu de nous que notre vertu sentante. Il n' est même pas aisé de concevoir comment nous aurions pu sentir quelque chose, quoi que ce soit. Autrefois j' ai été plus loin ; j' ai soutenu que si nous ne connaissions d' existence que celle de notre vertu sentante, si nous ne connaissions pas les autres êtres, nous ne ferions éternellement que sentir des impressions, et que nous ne parviendrions jamais à sentir des rapports et des

p149

desirs ; qu' ainsi, dans cette supposition, nous n' aurions ni jugement ni volonté. Je suis très-convaincu que j' avais tort. Cependant cela mérite examen, non pas assurément que je pense que mes opinions aient assez d' autorité pour qu' une erreur de ma part vaille la peine d' une discussion solemnelle, mais parce que ceux qui auraient adopté mon ancienne opinion, me diraient : vous avez prouvé autrefois qu' on ne peut *vouloir* que quand on *connaît les corps :* vous montrez aujourd' hui qu' on ne peut *connaître ces corps* qu' en vertu de mouvemens sentis et *voulus*. il s' ensuit que nous ne pouvons jamais les *connaître,* et que

tout ce que vous avez dit là-dessus porte à faux.
Ce raisonnement serait irréplicable. Aussi quand
j' ai dit que notre volonté ne peut naître tant que
nous ne connaissons pas l' existence des corps, j' ai
soutenu en même tems que des mouvemens involontaires
suffisent pour nous apprendre cette existence.
Aujourd' hui que je conviens que ce dernier point
n' est pas prouvé, et que je pense que des mouvemens
*voulus* sont nécessaires pour connaître
l' existence des êtres

p150

autres que nous, je dois faire voir que nous pouvons
vouloir avant d' avoir cette connaissance. Ce sera
l' objet du chapitre suivant ; ensuite nous
reviendrons à l' examen des diverses propriétés des
corps.

CHAPITRE 8 IDEOLOGIE T 1

p151

*comment nos facultés intellectuelles*
*commencent-elles à agir ?*
après nous être fait une idée générale de la faculté
de penser ou de sentir, et des facultés qui la
composent, après avoir reconnu par quel emploi de
ces facultés nous formons nos idées composées, et
comment nous apprenons avec certitude qu' il existe
autre chose que notre *moi,* il est tems d' examiner
comment ces facultés commencent à agir. Je vais
d' abord exposer comment je raisonnais quand je
pensais que nous ne pouvions commencer à sentir des
desirs qu' après avoir porté le jugement que nos
sensations nous viennent des corps.
Je disais, il n' est pas douteux qu' on ne peut avoir
des souvenirs et porter des jugemens avant d' avoir
reçu des impressions : ainsi la sensibilité
proprement dite est nécessairement la première de
nos facultés intellectuelles qui commence à agir.

p152

D' un autre côté, il n' est pas moins vrai qu' une

sensation pure et simple ne nous apprend rien que notre propre existence. Quand on ne fait uniquement que sentir, sans mélange d' aucune connaissance, on reçoit une impression quelconque, on éprouve une certaine manière d' être : la vertu sentante, l' existence personnelle est modifiée d' une telle façon ; et voilà tout. Enfin il est encore vrai que pour porter un jugement il faut avoir à-la-fois à comparer deux idées, et deux idées différentes l' une de l' autre : ainsi une première sensation ne peut donner lieu à aucun jugement.
Maintenant qu' à cette première sensation il vienne s' en joindre une autre, quelque différente de la première qu' on la suppose pour nous, qui connaissons leurs circonstances, leurs propriétés, les corps qui les occasionnent, les organes qui les transmettent ; quand on ignore tout cela, il est bien vraisemblable qu' on n' est pas en état de séparer l' une de l' autre ces deux sensations qu' on éprouve en même tems : faute de moyens de les distinguer, elles doivent paraître à elles deux ne faire encore

p153

qu' une sensation. Malgré tout ce que nous savons d' avance, quelque chose d' analogue à cela nous arrive tous les jours, lorsque les données nous manquent pour juger : ainsi, par exemple, quand j' éprouve le goût d' un sel, je ne distingue pas ceux de l' acide et de l' alkali qui le composent ; quand le noir et le blanc se mêlent, j' ai la sensation de gris, et je ne distingue pas les couleurs composantes ; quand je sens un pot-pourri bien fait, je sens l' odeur du pot-pourri, et ne discerne pas celle de chaque fleur ; quand j' entends un son, souvent je ne discerne pas chacun des sons harmoniques qui le composent ; quand je suis poussé par une force, j' ignore si c' est une force unique ou la résultante de plusieurs autres ; quand enfin je sens une douleur interne, il m' est impossible de dire si elle est seule ou formée de plusieurs, c' est-à-dire de la lésion de plusieurs points sentans ; et si elle change de nature, je ne saurais affirmer si ce n' est pas plusieurs de ces douleurs composantes qui disparaissent, ou d' autres qui s' y joignent.
Fondé sur ces motifs, on peut et on

p154

doit donc croire qu' une seconde sensation venant se joindre à la première, ne donnera pas plus de prise qu' elle à l' action du jugement, et que toutes celles qui surviendront se confondant de même ensemble, jamais, par l' effet des sensations simultanées, le jugement ne peut commencer à agir tant que ces sensations sont de simples impressions dénuées de toute connaissance de leurs causes.
à la vérité ces sensations peuvent bien nous donner des souvenirs ; mais il est manifeste que ces souvenirs sont aussi de simples impressions, et que, s' ils viennent plusieurs ensemble, ils feront le même effet que les sensations dont ils sont les images, ils se confondront de même : ainsi point d' action encore de la part du jugement.
à cette heure, supposons qu' à une sensation simple actuellement présente, vienne se joindre un souvenir d' une sensation passée, se confondra-t-il avec elle ou non ? Si l' on songe qu' il n' y a rien dans la nature de la mémoire qui nous avertisse qu' un souvenir est un souvenir, que nous-mêmes qui le savons bien, il nous arrive

p155

pourtant d' avoir des souvenirs sans savoir que ce sont des souvenirs, on n' hésitera pas à prononcer qu' un souvenir fera le même effet qu' une sensation actuelle, qu' il se confondra de même avec la première sensation, et qu' il n' y a encore rien à attendre de cette combinaison pour la naissance de l' action du jugement.
On doit donc conclure que tant qu' on ne connaît pas les circonstances, les causes, les moyens de ses sensations, tant qu' on ignore l' existence des corps et celle de ses propres organes, l' action du jugement ne saurait commencer.
Or on ne peut desirer qu' en conséquence d' un jugement ; on ne peut donc former un desir que quand on a porté au moins un jugement : ainsi tant qu' on n' a pas eu la sensation de mouvement, on ne juge ni ne desire, on sent son existence, et voilà tout.
Mais qu' un hasard, quel qu' il soit, me fasse faire un mouvement, je le sens ; qu' une douleur quelconque me fasse remuer le bras, j' ai le sentiment que je me meus, j' éprouve la sensation de mouvement ; mon bras rencontre un corps, il

p156

est arrêté : je ne sais encore ni ce que c' est
que ce corps, ni ce que c' est que mon bras ; mais
ma manière d' être change : au lieu de la sensation
de mouvement, j' éprouve celle de résistance : je ne
puis les éprouver ensemble ; et elles sont trop
opposées pour que, quand j' éprouve l' une et que je
me rappelle l' autre, je puisse confondre cette
sensation et ce souvenir. Je les distingue donc ;
je sens entre eux un rapport de différence, je porte
un jugement ; en conséquence de ce jugement, j' en
porte d' autres, je forme des desirs, etc. Ainsi
c' est à cette époque que commence le développement
de toutes nos facultés, et c' est à la seule sensation
de mouvement que je le dois.
On ne saurait nier que ce raisonnement ne soit
très-conséquent ; mais il part d' un principe qu' on
ne peut établir par aucunes preuves directes, et
qui n' est qu' un emploi abusif de deux idées
généralisées. On dit : *une sensation pure et simple
ne nous apprend rien que notre propre existence.*
sans doute cela est vrai de

p157

l' action de sentir en général, et de l' existence
en général ; c' est-à-dire que quand on ne fait rien
que sentir, on ne sent que sa propre existence :
c' est certain. Mais une sensation réelle n' est pas
l' action de sentir en général ; elle est un fait
particulier ; elle ne nous fait pas sentir notre
existence en général, mais une manière d' être
déterminée ; elle est opérée par un certain
mouvement de nos organes sentans, de nos nerfs. Or
qui est-ce qui pourrait assurer que dans le
mouvement de nos nerfs qui produit en nous l' effet
appelé une telle sensation, il n' y a pas des
circonstances qui font que nous ne pouvons confondre
ce mouvement avec un

p158

autre mouvement analogue, et qui produisent en nous
la sensation d' un rapport de différence entre eux,
c' est-à-dire ce que nous appelons un jugement ?
Assurément personne n' oserait prononcer que cela
n' est pas.
Au contraire chacun sait que beaucoup de sensations
ont par elles-mêmes la propriété de nous être

agréables ou désagréables. Or qu' est-ce que trouver une sensation agréable ou désagréable si ce n' est pas en porter un jugement, sentir un rapport entre elle et notre faculté sentante ? Et sentir ce rapport entre une sensation et nous, n' est-ce pas sentir en même tems le desir d' éprouver cette sensation ou celui de l' éviter ? Toutes ces opérations peuvent donc se trouver et se trouvent réellement réunies dans un seul fait, dans la perception d' une seule sensation quelconque : j' ai donc eu tort de le nier, et d' avancer que nos facultés de juger et de vouloir ne peuvent commencer à agir que quand nous avons éprouvé la sensation de mouvement et celle de résistance.
D' ailleurs, si on me l' accordait, je me trouverais avoir prouvé une chose absurde,

p159

c' est que jamais nous ne pouvons commencer à juger ni à vouloir. Car aucun fait direct ne prouve que les deux sensations de mouvement et de résistance doivent faire une exception à la loi générale. Il n' y a même pas sentiment de résistance proprement dit, quand il n' y a pas auparavant sentiment de volonté. Dans cet état, il ne peut exister que la sensation du mouvement et celle de sa cessation ; or ces deux sensations, bien que très-opposées, ne le sont guère plus que celles de blanc et de noir, de chaud et de froid ; et on ne paraît pas suffisamment fondé à affirmer des unes ce que l' on nie des autres.
Au contraire, un fait constant démontre que le sentiment de vouloir, que la sensation d' un desir, peut précéder en nous la sensation de mouvement ; car chacun de nous sait qu' un résultat constant de notre organisation, et probablement de celle de tous les êtres sentans, c' est qu' une douleur quelconque, sur-tout si elle est vive, nous fait éprouver le besoin de nous remuer, de nous agiter, très-indépendamment de toute connaissance de l' effet qui en arrivera, et même malgré la certitude

p160

que l' effet sera nuisible. Or qu' est-ce que ce besoin si ce n' est un desir ? Il est irréfléchi sans doute, mais il n' en est pas moins un desir, et un desir très-vif. Il n' y a donc pas à craindre que

nous ne puissions pas desirer de nous mouvoir avant de savoir ce que c' est que le mouvement ; et il est très-possible que le premier de tous les mouvemens faits par chacun de nous ait été accompagné de volonté.
Mille faits viennent à l' appui de ceux-là. Cette manière d' envisager les objets nous met sur la voie de comprendre comment certaines circonstances de notre organisation, provenant de la différence des tempéramens, des âges, des maladies, ont tant d' influence sur nos jugemens et nos penchans, et de concevoir ce que c' est que les déterminations instinctives, qui autrement sembleraient renverser toutes les idées que nous nous faisons de la manière d' agir de notre faculté de penser. Mais nous en parlerons ailleurs.
à cette heure concluons que ma nouvelle théorie est fondée sur des faits positifs,

p161

et que la première ne portait que sur un rapport apperçu entre deux idées généralisées, dont je m' étais servi sans m' en douter, comme si elles étaient deux êtres réels. Cela doit vous montrer, jeunes gens, combien il est aisé et dangereux d' abuser de pareilles idées, quoiqu' il soit utile et nécessaire de s' en servir. Nous avons bien fait, sans doute, pour étudier notre faculté de sentir, de distinguer les différentes fonctions que nous avons pu reconnaître en elle, de considérer séparément la sensation, le souvenir, le jugement, le desir, en général ; mais il ne faut jamais oublier que ce que nous avons ainsi séparé par la pensée se trouve souvent confondu et réuni dans le même fait, et que c' est toujours des faits réels dont il faut partir. Au reste tout ce que nous venons de dire ne détruit rien de ce que nous avions établi précédemment au sujet de la sensibilité, de la mémoire, du jugement, et de la volonté : cela nous montre seulement leurs effets sous leur vrai jour.
Il reste donc constant que nous ne

p162

voyons pas que les sensations sans action nous prouvent certainement une autre existence que la nôtre ;
que le mouvement sans volonté ne paraît pas

suffisant non plus pour nous donner cette certitude ;
que la volonté peut précéder le mouvement ;
que le mouvement volontaire nous donne seul un
vrai sentiment de résistance ;
que le sentiment de quelque chose qui résiste à une
action que nous voulons, nous prouve invinciblement
la réalité d' une autre existence que celle de notre
vertu sentante ;
que nous savons donc avec certitude qu' il y a des
corps, et que la première propriété que nous leur
connaissons est la force d' *inertie*.
voyons actuellement comment celle-là nous fait
découvrir toutes les autres, et nous fait composer
certaines idées dont on ne s' est jamais bien rendu
compte, faute de connaître la manière dont nous
les formons : ce sera la meilleure preuve que nous
avons réellement trouvé la base

p163

de toute existence réelle, et l' origine de toute
connaissance certaine.
Je dois convenir auparavant que j' aurais pu arriver
plus promptement aux résultats que nous venons de
trouver. Mais il s' agissait d' opinions fort
contestées ; j' avais à me réfuter moi-même sur
deux points ; j' ai cru devoir donner un peu d' étendue
à leur examen, et je suis persuadé d' ailleurs que
cette discussion n' est pas sans utilité à d' autres
égards : au reste on peut la passer si l' on veut ;
mais alors il ne faut pas lire l' un sans l' autre
les chapitres vii et viii. Il faut s' en tenir à ce
résultat, que quand un être organisé de manière à
vouloir et à agir, sent en lui une volonté et une
action, et en même tems une résistance à cette action
voulue et sentie, il est assuré de son existence et
de l' existence de quelque chose qui n' est pas lui.
Voilà le lien entre notre *moi* et les autres
êtres ; c' est la *volonté et l' action sentie
réunies*. l' une sans l' autre ne suffirait pas.
Un être sentant et même voulant qui n' agirait pas,
ne pourrait connaître

p165

que lui-même, que sa vertu sentante et voulante ;
et un être qui agirait, mais sans le vouloir ou sans
le sentir, ne s' appercevrait pas encore que quelque
chose lui résiste, et par conséquent existe.

*des propriétés des corps et de leur relation.*
il demeure donc convenu que tant que nous ne faisons que sentir, nous ressouvenir, juger, et vouloir, sans qu' aucune action s' ensuive, nous n' avons connaissance que de notre existence, et nous ne nous connaissons nous-mêmes que comme un être sentant, comme une simple vertu sentante, sans étendue, sans forme, sans parties, sans aucune des qualités qui constituent les corps.
Il demeure encore constant que dès que notre volonté est réduite en acte, dès qu' elle nous fait mouvoir, la force d' inertie de la matière de nos membres nous en avertit, nous donne la sensation de mouvement, ce qui peut-être ne nous apprend encore rien de nouveau ; mais lorsque ce mouvement, que nous sentons, que nous voudrions continuer, est arrêté, nous découvrons certainement qu' il existe autre

p166

chose que notre vertu sentante. Ce quelque chose c' est notre corps, ce sont les corps environnans, c' est l' univers et tout ce qui le compose.
Sans doute nous ne savons pas d' abord ce que c' est : nous ne distinguons dans le principe ni les corps étrangers à nous, ni notre propre corps ; mais enfin nous sommes assurés que nous existons, et que quelque chose existe qui n' est pas nous. Cette certitude est comprise dans le sentiment même de résistance.
La propriété de résister à notre volonté est donc la base de tout ce que nous apprenons à connaître ; et nous ne la découvrons que par les effets qui suivent notre volonté, par nos mouvemens. Cette propriété est la force d' inertie des corps, qui n' a lieu et ne se découvre que par leur mobilité.
Si la matière avait pu exister parfaitement immobile, nous n' aurions rien senti ; et quand nous aurions senti, nous n' aurions pas agi, nous n' aurions connu que notre sentiment. Si la matière avait pu être parfaitement mobile, absolument

p167

non résistante, nous n' aurions rien senti encore,

puisque toutes nos sensations sont le produit de la résistance de nos organes à l' action des corps, et de la résistance de ces corps à leur action les uns sur les autres ; et quand nous aurions pu sentir et agir, nous aurions agi sans en être avertis ; nous n' aurions jamais découvert l' existence des corps ni celle de nos organes.
Mais dès que nous pouvons agir et nous en appercevoir, le vouloir et éprouver résistance, l' univers va naître pour nous. Semblable à ce point animé qu' on observe dans l' oeuf les premiers jours de l' incubation, et qui, imperceptible d' abord, se développe, s' accroît, et devient un animal

p168

parfait, nous allons voir notre sentiment s' étendre, se répandre dans tous nos membres, s' appercevoir de leurs formes, de leurs limites, de leurs fonctions, découvrir tout ce qui l' entoure, le juger, le connaître, le convertir à son usage, et le soumettre à sa volonté.
La *mobilité* et l' *inertie* sont donc à notre égard les deux premières qualités des corps, celles sans lesquelles notre organisation ne saurait subsister, sans lesquelles nous ne pouvons rien sentir, nous ne pouvons rien connaître, sans lesquelles nous ne pouvons pas même concevoir ce que serait l' existence de l' univers.
Observez cependant que ces deux propriétés des corps en nécessitent une troisième, c' est celle en vertu de laquelle ces corps en mouvement ont la puissance d' agir sur les autres corps, de les déplacer ; c' est, pour me servir des expressions de D' Alembert : *cette force qu' ont tous les corps en mouvement de mettre aussi en mouvement les autres corps qu' ils rencontrent.*

p169

D' Alembert reconnaît bien cette force pour être une propriété des corps ; mais il ne lui donne point de nom : je l' appellerai *la force d' impulsion ;* et, contre l' avis de D' Alembert, je la reconnaîtrai pour une propriété du premier ordre, c' est-à-dire générale et invariable, et toujours existante, quoiqu' elle ne s' exerce pas toujours, parceque, comme l' inertie, elle se retrouve toujours la même dans tous les corps dans les mêmes circonstances.

Je dirai donc que l' *impulsion* (prise ainsi comme puissance et non pas comme effet) est dans les corps cette propriété par laquelle, lorsqu' ils sont en mouvement, ils communiquent de leur mouvement aux autres corps qu' ils rencontrent ; de même que l' *inertie* est cette propriété qui fait qu' un corps ne reçoit jamais de mouvement d' un autre corps qu' en le dépouillant d' une quantité de mouvement égale à celle qu' il en reçoit : ce sont deux qualités correspondantes dont l' une ne peut exister sans l' autre ; et ni l' une ni l' autre n' aurait lieu sans le mouvement.
La mobilité, l' inertie, et l' impulsion,

p170

sont donc trois propriétés inséparables. Nous verrons bientôt comment nous apprenons à calculer leurs effets ; nous ne faisons d' abord que les sentir.
L' idée de mouvement n' est pas d' abord pour nous cette idée composée dont nous nous rendons compte, en disant que le mouvement est l' état d' un corps qui passe d' un lieu dans un autre : un lieu est une portion de l' espace ; l' idée de lieu dérive de celle d' étendue que nous n' avons pas encore. Le mouvement n' est donc d' abord pour nous qu' une sensation simple, une manière d' être. Je me meus, je le sens, et voilà tout. Voyons ce qui en arrive.
Je m' agite en divers sens, je n' éprouve aucune opposition ; tout ce que je rencontre, fût-ce un fluide éthéré, de la lumière, de l' air même, n' est rien pour moi, puisqu' il ne me donne pas le sentiment de résistance à ma volonté ; c' est le néant absolu ; je ne sais pas même que c' est là ce qu' à tort ou à raison j' appellerai le vide quand je connaîtrai le plein ; je ne sais pas que je traverse ce vide, puisque j' ignore qu' il est étendu, et qu' il y a au monde quelque chose qui soit étendu.

p171

Bientôt le mouvement que je voudrais continuer, qui n' est qu' une manière d' être que je voudrais prolonger, cesse malgré moi ; ce qui l' arrête n' est pas moi, mais c' est quelque chose, c' est un être, et cet être est un corps. J' ignore sans doute que ce corps est étendu, qu' il a des parties, une forme, une figure ; il ne me semble qu' un point,

qu' une vertu résistante, comme je ne me parais à moi-même qu' une vertu sentante : je sais seulement de lui qu' il existe.
Je ne prétends pas même que ce soit dès la première expérience que je parvienne à ce faible résultat ; mais que ce soit après une ou après mille, peu importe : il suffit que j' aie trouvé la route.
Parmi ces nombreuses expériences il y en aura sûrement une où pressant cet être et glissant sur sa surface, je sentirai que je me meus sans cesser de sentir cet être. Dès-lors cet être cesse de n' être qu' un point ; je lui reconnais des parties les unes à côté des autres, je juge qu' il est *étendu ;* car la propriété d' être étendu est bien en elle-même la propriété d' avoir des parties distinctes, des parties situées les unes hors

p172

des autres ; mais c' est par notre mouvement que nous la connaissons ; elle est par rapport à nous, la propriété d' être touché continuement pendant que nous faisons une certaine quantité de mouvement.
Voilà donc l' *étendue* connue ; c' est une nouvelle propriété des corps, dépendante de leur résistance au mouvement, de leur existence par rapport à nous. Elle en est une conséquence si immédiate, que, quand une fois nous la connaissons, nous ne pouvons plus concevoir rien qui en soit totalement privé. Nous pouvons bien supposer qu' un corps est excessivement petit, admettre que son étendue est réduite autant que possible, même jusqu' au point d' être imperceptible à nos sens ; mais nous ne pouvons l' imaginer absolument nulle sans anéantir le corps lui-même : jamais aucun être humain ne comprendra réellement comment existerait un être qui n' existerait nulle part et n' aurait point de parties ; c' est s' abuser soi-même que de se persuader qu' on comprend pareille chose ; j' en appelle à la conscience intime de tous ceux qui scruteront de bonne foi leur propre intelligence.

p173

Aussi quand j' ai dit que tant que nous ne faisons que sentir sans agir, nous ne nous paraissons à nous-mêmes qu' un point, qu' une vertu sentante, et que, quand nous sentons résistance à notre volonté, l' être qui s' y oppose ne nous semble d' abord qu' un

point, qu' une vertu résistante ; je me suis servi
de deux mots abstraits, que nous sommes habitués
à employer comme des êtres réels, afin de rendre
ma pensée presque sensible. J' ai voulu rendre
manifeste que nous sentions uniquement que nous
avions une volonté, et que quelque chose lui
résistait, et que nous ne savions rien de plus ;
mais je n' ai pas prétendu établir que nous crussions
être un point mathématique, ni que nous nous
fissions une idée d' une vertu quelconque existante
sans appartenir à aucun être : cela est impossible.
C' est pourquoi, en même tems que nous découvrons
la propriété d' être étendu dans ce qui résiste à
notre volonté, nous la découvrons dans notre moi
qui sent ; il s' étend et se répand pour ainsi dire
dans toutes les parties par lesquelles il sent et
qui se meuvent à son gré. Nous

p174

apprenons l' étendue de notre corps comme celle des
autres corps, et nous la circonscrivons par les
mêmes moyens. Il est même vraisemblable que c' est
la première dont nous nous appercevons ; car le corps
qui nous appartient ne diffère des autres à notre
égard qu' en ce que c' est par lui que nous sentons :
du reste il fait comme eux résistance à nos
mouvemens ; et il paraît bien que quand un de nos
membres s' appuie et frotte contre un autre, la
double sensation que nous recevons dans la partie
qui se meut et dans celle qui résiste doit nous
donner plus d' avantage pour reconnaître ce qui
arrive dans cette occasion, que quand il s' agit
d' un corps étranger qui ne nous rend rien. Cette
conjecture tirerait une nouvelle force de l' examen
physiologique de la manière dont s' opèrent nos
sensations, et de la correspondance qui existe
entre les divers organes de la sensibilité : mais
ce n' est pas ce dont il est question actuellement ;
nous y reviendrons quand il en sera tems. Pour
le moment il suffit d' avoir expliqué ce que c' est
que l' étendue de notre corps et des autres, et
montré que nous ne la connaissons

p175

que par l' effet combiné de la mobilité et de
l' inertie des corps.
L' étendue dans ce sens est une propriété des corps.

Mais nous donnons souvent une autre signification
au mot *étendue*. lorsque nous en faisons le
synonyme du mot *espace,* il exprime une autre
idée. Il semble alors que ces deux termes, *étendue,*
*espace,* représentent un être réellement
existant ; ce n' est cependant véritablement qu' une
idée abstraite dont nous sommes dupes. Voyons comment
nous la composons, c' est le seul moyen de la
connaître, et de faire qu' elle ne nous égare plus ;
car toute illusion disparaît quand on se comprend.
Je fais une certaine quantité de mouvement pour
arriver d' un point d' un corps à d' autres points
du même corps, je dis que ce corps est étendu. Que
l' on ôte ce corps, il me faudra toujours la même
quantité de mouvement pour aller du lieu où était
un de ces points matériels à ceux où étaient les
autres ; je dirai qu' il y a la même étendue, le
même espace entre eux : seulement, comme je puis
me mouvoir en tout sens dans cet espace, ce que

p176

je ne pouvais faire avant, j' ajouterai que cet
espace est vide, au lieu d' être plein, comme je dis
d' un coffre qu' il est plein ou vide, suivant qu' il
y a dedans quelque chose ou rien. Mais un coffre
consiste dans les parois qui le composent,
indépendamment de ce qu' il renferme, et l' espace
n' a point de parois ; or qu' on me dise ce que c' est
qu' un coffre vide qui n' a point de parois, si ce
n' est le néant absolu : aussi avons-nous vu que
tant que nous nous mouvons sans résistance, ce que
nous rencontrons n' est absolument rien. L' espace
est donc la propriété d' être étendu, considérée
séparément de tout corps à qui elle puisse
appartenir ; c' est une idée abstraite ; c' est le
néant personnifié par la faculté que nous avons
de nous mouvoir quand aucune chose ne nous en
empêche, quand le *rien* nous le permet : nouvelle
preuve que c' est en nous mouvant que nous découvrons
s' il existe quelque chose ou rien autour de nous,
autour de notre faculté de sentir et de vouloir.
En voilà assez sur l' étendue : passons à ses
conséquences. Plusieurs propriétés

p177

générales et communes à tous les corps ne sont que
des dépendances nécessaires et immédiates de celle

d' être étendu : il suffira de les indiquer. Telles sont celles d' être divisible, d' avoir une certaine forme, d' être impénétrable.
Dès qu' un être est étendu, il est nécessairement divisible ; car, puisqu' être étendu c' est avoir des parties telles qu' il faille faire un mouvement pour aller de l' une à l' autre, on peut toujours s' arrêter au milieu de ce mouvement, et par-là se trouver entre une de ces parties et l' autre, et par conséquent la séparer, la diviser. La divisibilité, la possibilité d' être divisé, résulte donc inévitablement de la propriété d' être étendu.
Il n' en résulte pas moins la nécessité d' avoir une certaine forme, ce qu' on appelle être figuré.
Aucun corps ne peut être étendu à l' infini ; car il n' en existerait pas d' autres. D' ailleurs nous ne pouvons nous faire une idée réelle de l' infini dans aucun genre : c' est encore là une idée abstraite qui ne peut avoir aucune existence positive, c' est celle d' un bâton qui n' aurait qu' un bout, ou même qui n' aurait

p178

pas de bouts. Tout corps a donc des limites. Nous appelons surface de ce corps l' assemblage des points qui le terminent, c' est-à-dire passé lesquels il ne nous empêche plus de nous mouvoir. La disposition de cette surface constitue ce qu' on appelle la forme ou la figure de ce corps. On emploie ces deux mots indifféremment, et on a tort ; on devrait appeler exclusivement forme d' un corps la manière d' être étendu que nous lui reconnaissons par le tact en nous mouvant autour de lui, et réserver le mot figure pour l' impression que cette forme fait sur notre oeil. La même forme présente plusieurs figures, suivant qu' elle est vue d' un côté ou d' un autre ; mais elle fait toujours la même impression sur le tact : ce qui prouve encore que c' est là sa vraie manière d' être, et que c' est la résistance à notre mouvement qui nous fait connaître la manière d' être réelle des corps.
Puisqu' un corps est étendu ou n' est rien, il faut absolument qu' il soit impénétrable, c' est-à-dire qu' un autre corps ne puisse pas occuper la portion d' espace qu' il remplit, à moins qu' il ne la lui

p179

cède ; car s' ils occupaient tous les deux en même tems le même lieu, ils ne seraient plus que comme un ; l' un des deux serait anéanti, il n' y aurait pas coexistence.
Aussi lorsque nous voyons deux corps s' unir de manière qu' ils occupent moins d' espace que lorsqu' ils étaient séparés, nous en concluons que l' un des deux, ou tous deux sont poreux, c' est-à-dire qu' ils renferment entre leurs parties solides ou réelles des espaces vides dans lesquels se sont logées les parties solides ou réelles de l' autre corps : c' est aussi ce que nous prouve directement l' augmentation de poids à volume égal, qui résulte toujours de pareille union. Mille expériences prouvent que tous les corps connus sont poreux : ainsi la porosité est encore une propriété générale des corps ; elle est une conséquence de l' étendue, mais elle n' en est pas une conséquence nécessaire ; car on peut très-bien concevoir un corps dont les parties ne laisseraient aucun intervalle entre elles. Si cela n' arrive jamais, il faut sans doute qu' il y ait quelque raison ; mais elle nous est inconnue.

p180

Les corps sont donc poreux ; mais ils pourraient ne pas l' être, au moins suivant nos moyens de les connaître ; au contraire il faut absolument qu' ils soient étendus pour que nous les connaissions, puisque nous ne les connaissons que par le mouvement. Dès qu' ils sont étendus, il est nécessaire qu' ils soient impénétrables ; et c' est cette impénétrabilité qui fait que l' un résiste au mouvement de l' autre, ce qui constitue l' inertie, et que l' autre communique de son mouvement à celui-là, ce qui constitue l' impulsion. Tel est l' enchaînement des propriétés principales que nous découvrons dans les corps, à partir du premier moment où nous sommes conduits nécessairement à juger qu' ils existent. Je vais maintenant expliquer comment nous apprécions et mesurons les uns par les autres les effets sensibles de ces propriétés ; et cette explication me fournira de nouvelles preuves que c' est bien ainsi que nous apprenons à les connaître, et que j' ai bien démêlé ce qu' elles sont pour nous.
Auparavant, observons que ce que j' ai dit de l' inertie de la matière ne signifie

p181

pas du tout qu' elle soit essentiellement passive,
et qu' elle ait besoin pour être mue d' un principe
d' action étranger à elle, ni même qu' elle ait plus
de tendance au repos qu' au mouvement. Je trouve au
contraire que les faits conduisent à une conclusion
opposée ; car, quand même on ne regarderait pas
la production des êtres animés comme une démonstration
suffisante que l' activité est propre à la matière,
et inhérente à sa nature, et qu' elle ne fait que se
manifester par l' organisation, on ne peut au moins
nier que l' attraction ne soit une tendance au
mouvement existante à tous les instans dans toutes
les particules de la matière. J' entends ici par
le terme général d' attraction, non seulement la
force de gravitation en vertu de laquelle tous les
corps célestes pèsent les uns sur les autres, et
tous les corps terrestres pèsent vers le centre du
globe, mais encore toutes ces attractions
particulières qui produisent les combinaisons
chimiques, l' adhésion, la cohésion, etc. Or toutes
ces forces toujours agissantes, et les phénomènes
qu' elles produisent, me montrent qu' il n' y a nulle

p182

part de repos absolu dans la nature, et qu' il n' y
a même jamais de repos relatif que par l' effet de
forces contraires qui se balancent. D' où je conclus
que ce n' est pas le repos, mais le mouvement qui est
l' état naturel de la matière ; et si je n' avais
craint de trop choquer les idées reçues, j' aurais
mis l' activité à la tête des propriétés des corps,
et je n' aurais regardé la mobilité que comme une
conséquence de l' activité. Au reste ce ne sont pas
les classifications que nous faisons qui sont
importantes ; ce qui est essentiel, est de bien voir
les phénomènes, et dans le cas présent de ne pas
se faire une idée fausse de l' inertie, laquelle
ne consiste qu' en ceci ; c' est que quand un corps
reçoit du mouvement, le corps qui lui en donne
en perd une quantité égale à celle qu' il lui
communique. Passons à une autre observation.
La durée est encore une propriété commune à tout
ce qui existe, c' est-à-dire à tout ce qui sent ou
est senti. Différente en cela de toutes les autres
propriétés des corps, elle pourrait même appartenir
à des êtres sans étendue, s' il en existait de

p183

tels, ou si nous pouvions en concevoir. Par cette raison nous n' avons pas besoin de connaître autre chose de nous-mêmes que notre propre sentiment pour nous faire l' idée de *durée :* notre seule existence suffit. Je sens une impression actuelle ; dès que je puis porter le jugement que je l' ai déjà sentie, je puis prononcer que j' existe actuellement, que j' existais alors, et que j' ai continué d' exister dans l' intervalle. Tout cela est compris dans l' acte de reconnaître cette impression. Dès ce moment j' ai donc l' idée de *durée,* qui n' est autre chose que celle d' une succession d' impressions. Lorsque je connais d' autres existences que la mienne, quand j' apperçois un objet et que je m' assure que c' est bien le même que j' ai déjà vu, je lui applique cette idée de durée ; je dis que cet objet a duré : cela ne souffre pas de difficulté. Mais si j' acquiers ainsi l' idée de durée, je n' acquiers pas de même la possibilité de mesurer cette durée ; car la succession de mes impressions n' est ni assez uniforme ni assez invariable pour me servir de mesure. D' ailleurs je n' ai aucun moyen pour constater les limites de la durée de chacune.

p185

Je n' ai donc pas l' idée de *tems,* qui n' est que celle d' une durée mesurée. Nous allons voir comment elle nous vient, en examinant comment nous mesurons les effets sensibles des propriétés des corps. Nous commencerons par l' étendue.

CHAPITRE 10 IDEOLOGIE T 1

*continuation du précédent, de la mesure des propriétés des corps.*
nous l' avons déjà dit, la propriété d' être étendu consiste à pouvoir être touché continuement par notre main qui se meut : un corps n' est étendu que parcequ' il a des parties telles qu' il faut faire une certaine quantité de mouvement pour aller des unes aux autres. Mais comment évaluons-nous, mesurons-nous la quantité de son étendue ? La manière en est simple et directe : nous comparons cette étendue à une portion fixe et déterminée d' étendue que nous prenons pour terme de comparaison, c' est-à-dire pour unité ; tels sont les pieds et les mètres, et tous leurs analogues, ainsi que toutes les mesures de surface et de capacité ou solidité

qui en dérivent. Car ce que nous appelons mesurer la longueur, la surface, ou la solidité d' un corps, n' est autre chose que reconnaître la quantité de mètres ou de

p186

parties de mètres linéaires, quarrés ou cubes, que contient ce corps ; et le premier élément de toutes ces mesures est une quantité fixe d' étendue en longueur, telle qu' un pied ou un mètre. Or qu' est-ce pour nous qu' un pied ou un mètre ? C' est la représentation constante de la quantité de mouvement que notre main a dû faire, pour se porter depuis l' extrémité de ce mètre qui a commencé à lui faire éprouver le sentiment de résistance, jusqu' à l' autre extrémité où elle a cessé d' éprouver cette résistance. Concluons donc que nous mesurons l' étendue par l' étendue même ; mais n' oublions pas que l' unité fondamentale de toutes ces mesures nous est donnée par le mouvement, et n' est autre chose que la représentation permanente d' une certaine quantité de mouvement. Passons à la durée.
La durée est, comme nous l' avons dit, une propriété commune à tout ce qui sent ou est senti, et qui appartient à tous les êtres, même indépendamment de l' étendue. Il s' agit maintenant de reconnaître comment nous la mesurons. Sans doute, nous ne la mesurons que par elle-même ;

p187

car mesurer une chose quelconque, c' est la comparer à une quantité déterminée de cette même chose que l' on prend pour terme de comparaison, pour unité. Ainsi mesurer, évaluer une longueur, un poids, une valeur, c' est trouver combien elles contiennent de mètres, de grammes, de francs, en un mot d' unités de même genre ; et on ne peut pas évaluer une distance en grammes, ni un poids en francs, ni dire qu' une valeur est plus grande ou plus petite qu' un poids ou qu' une distance, et réciproquement : mesurer la durée, c' est donc l' évaluer en unités de durée. Mais nous avons déjà remarqué que la propriété des êtres appelée durée, bien différente en cela de celle appelée étendue, ne nous donne par elle-même aucun moyen de constater d' une manière exacte et durable les limites de chacune de ses parties. Ces parties sont fugitives et transitoires ;

elles ne coexistent pas ensemble ; leurs divisions
ne sont marquées par rien ; il n' y en a par
conséquent aucune qui soit déterminée avec assez de
précision pour servir d' unité. Que faisons-nous donc
pour partager la durée en tems, c' est-à-dire

p188

en quantités de durée mesurées avec justesse ? Nous
avons recours au mouvement ; c' est lui et lui seul
qui nous rend perceptibles les divisions de la
durée : aussi, prenez-y garde, les tems sont
toujours marqués par quelques mouvemens opérés ;
leurs subdivisions seraient arbitraires et incertaines,
si elles ne se rapportaient au mouvement de quelques
astres ou de quelques machines. Nous mesurons donc
la durée par elle-même comme toutes choses ; mais
c' est le mouvement qui nous la rend commensurable.
Maintenant il reste à voir comment le mouvement, qui
est en lui-même aussi fugitif, aussi transitoire,
aussi peu susceptible de divisions fixes et
permanentes que la durée, peut devenir pour elle la
base et le moyen d' une mesure exacte ; car le
mouvement, sans doute, ainsi que toute autre chose,
ne se mesure que par lui-même ; et s' il n' est pas
susceptible de divisions déterminées et invariables,
comment peut-il servir d' échelle et de terme de
comparaison pour évaluer des quantités d' une autre
espèce ? C' est que le mouvement s' opère dans
l' étendue, qu' il parcourt

p189

l' étendue, qu' elle le représente et le constate.
En effet, comment voyons-nous qu' un jour, une heure,
une minute, une seconde, sont écoulés ? C' est
parceque le soleil, une aiguille de montre, la
verge d' un pendule, ont parcouru un certain espace ;
parceque l' eau d' un clepsydre, le sable d' une
horloge, ont laissé vide une certaine portion
d' étendue. Ainsi, par l' intermède du mouvement, les
parties de la durée se trouvent manifestées par les
parties de l' étendue ; et par-là elles participent
à l' avantage inestimable qu' ont celles-ci de pouvoir
être divisées et mesurées de la manière la plus
rigoureuse et la plus invariable.
Mais, me direz-vous, nous voyons bien que c' est
toujours un mouvement opéré qui nous rend sensible
la quantité de durée écoulée, et toujours une

étendue parcourue qui constate le mouvement opéré. Mais cela ne suffit pas encore pour que l' étendue soit la mesure fixe de la durée. Il faudrait pour cela que la même quantité d' étendue parcourue répondît toujours exactement à la même quantité de durée écoulée ; et, pour que cela arrivât,

p190

il faudrait que nous n' eussions égard dans la mesure du tems qu' à un seul mouvement d' une vîtesse connue et uniforme.
Je réponds que c' est aussi ce que vous faites sans vous en appercevoir. En effet, prenez-y garde, dans la mesure de la durée, l' unité c' est le jour ; toutes les périodes plus longues sont des multiples de celle-là ; toutes celles qui sont plus courtes en sont des fractions : toutes sont plus ou moins arbitraires, aussi toutes varient à notre gré.
L' année renferme plus ou moins de jours, suivant que nous préférons de la rapporter au soleil ou à la lune, le jour seul est un tems qu' on ne peut ni augmenter ni diminuer, parcequ' il est déterminé par la nature des choses, et ne dépend pas de nos conventions ; or, à parler rigoureusement, qu' est-ce qu' un jour ? Ce n' est pas le tems qui s' écoule entre deux levers du soleil, dans les climats où ce lever avance ou retarde ; c' est l' intervalle de deux levers du soleil dans les pays où cet intervalle est toujours le même ; c' est le tems que la terre met à tourner sur son axe ; c' est par conséquent le tems qu' un point de son équateur emploie

p191

à parcourir la totalité de ce grand cercle de la sphère. Ainsi voilà une durée, un mouvement, et une étendue, qui sont toujours les mêmes, et qui se correspondent toujours exactement ; voilà la véritable unité qui peut servir et qui sert de terme commun de comparaison pour la mesure de ces trois espèces de quantité. Il ne reste plus qu' à voir comment nous l' employons pour évaluer chacune d' elles.
Pour l' étendue, nulle difficulté, nous l' avons déjà vu. Cette propriété des corps a exclusivement à toute autre le précieux avantage d' être susceptible de la division la plus commode, la plus durable, la plus précise, la plus distincte, la plus

constante, la plus inaltérable, en un mot, la plus inaccessible à toute cause d' erreur : aussi rien n' est-il plus aisé que de la mesurer ; on en prend une portion quelconque, et on y rapporte toutes les autres. Il est avantageux et satisfaisant que cette portion soit une fraction connue de la circonférence du globe terrestre ; cela sert à pouvoir la retrouver toujours, si l' étalon en était perdu : mais quand elle serait

p192

de pure convention, elle pourrait toujours servir de mesure.
Pour la durée, c' est, comme nous l' avons dit, par l' intermédiaire du mouvement qu' on rapporte ses parties aux parties de l' étendue ; et, dans tous les mouvemens possibles, c' est celui de la terre sur son axe qui sert de type : ainsi une heure, un siècle, une minute, ne sont autre chose que tant de milliers de lieues parcourues par un point de l' équateur de la terre dans sa révolution diurne.
Que les mouvemens plus ou moins accélérés de toutes nos machines à mesurer le tems ne vous fassent donc pas illusion ; l' étendue qu' ils parcourent sert, comme nous l' avons dit, à constater qu' ils sont faits : mais qu' elle soit plus ou moins grande, cela est fort indifférent, parce qu' elle ne sert pas directement de mesure, mais seulement à rapporter le mouvement qu' elle constate à la mesure commune de toute durée, le mouvement de la terre sur son axe.
C' est pour cela qu' une heure est également représentée et mesurée et par l' aiguille qui fait le tour du cadran pendant ce tems, et par celle qui n' en fait que la douzième

p193

partie, et par celle qui le parcourt soixante fois tout entier : car qu' est-ce qu' une heure ? C' est la vingt-quatrième partie de la révolution de la terre, c' est la vingt-quatrième partie de sa circonférence parcourue par un des points de sa surface ; ainsi tout mouvement qui s' opère vingt-quatre fois pendant la durée d' un jour marque exactement une heure, quel que soit l' espace qu' il parcoure. Peu importe la grandeur du cadran de ma montre ; elle n' est destinée qu' à m' apprendre que chaque fois que telle aiguille en a fait le tour,

la terre a effectué la vingt-quatrième partie de
sa révolution, un point de l' équateur a parcouru
tant de millions de mètres. Nous voyons donc
comment la durée est mesurée par le mouvement, et
comment il la rend appréciable avec exactitude,
parcequ' il rapporte à une quantité invariable
d' étendue, le tems qui sert de terme de comparaison
à tous les autres. Cela nous fait déjà appercevoir
aussi comment nous mesurons parfaitement le mouvement
lui-même, malgré ses innombrables variétés. C' est
ce qui nous reste à développer.
La mobilité est une propriété des êtres

p194

qui diffère essentiellement de la durée, en ce point
que, parmi les êtres possibles, elle ne peut
appartenir qu' à ceux que nous appelons corps,
c' est-à-dire à ceux qui sont étendus ; car des êtres
qui n' auraient aucune étendue, s' il nous était
possible d' en concevoir de tels, n' occupant aucun
lieu, ne pourraient en changer.
Le mouvement est l' exercice de la propriété appelée
mobilité ; c' est un effet des corps, comme la
couleur ou la saveur : je ne dis pas comme
l' attraction, l' inertie, ou l' impulsion ; car de
ces trois choses, les deux premières ne consistent
qu' en tendance ou en résistance au mouvement, et la
troisième n' est que sa communication ; ainsi elles
ne sont que des dépendances du mouvement, et leur
intensité ne s' évalue que par le moyen du mouvement
qu' elles produisent ou empêchent ; ce sont donc
des sujets de considérations secondaires. Mais ici
c' est le

p195

mouvement lui-même qui nous occupe. Comment se
mesure-t-il ? Voilà la question qu' il s' agit de
résoudre.
On voit d' abord que cet effet des corps appelé
mouvement est parfaitement représenté par cet autre
effet des corps appelé étendue ; car, puisque la
propriété d' être étendu n' est pour nous que la
propriété d' être parcouru par le mouvement, les
parties de l' étendue répondent très-bien et
très-exactement aux parties du mouvement fait pour
les parcourir. Ainsi la quantité d' étendue parcourue
constate rigoureusement la quantité de mouvement

fait.
Je dis que l' étendue constate et représente très-bien les mouvemens faits, mais non pas qu' elle mesure le mouvement ; car il ne faut jamais l' oublier, mesurer une chose quelconque, c' est la rapporter à une quantité de cette même chose qui est connue et déterminée, et qui sert de terme de comparaison, de mesure. Le mouvement ne saurait être excepté de cette règle générale ; on ne peut pas plus, quoi qu' on en dise, mesurer du mouvement avec de l' étendue ou de la durée, que celles-ci avec des valeurs ou des poids.

p196

Mesurer le mouvement, évaluer son intensité, n' est et ne peut être que le rapporter à un mouvement dont l' énergie soit connue ; c' est ce qu' on appelle déterminer sa vîtesse.
Les mathématiciens disent cependant que la vîtesse d' un mouvement est le rapport entre l' espace parcouru et le tems employé : mais on devrait leur demander d' expliquer quel rapport ils peuvent découvrir entre deux choses d' une nature aussi différente, et parconséquent aussi incommensurables que l' étendue et la durée, et comment il se fait que ce rapport soit l' expression exacte de la mesure d' une troisième chose totalement différente des deux premières : ils prétendent qu' ils trouvent l' expression de cette vîtesse en divisant l' espace par le tems ; mais je leur demanderai comment ils s' y prennent pour diviser l' une par l' autre deux quantités concrètes d' espèces différentes, et trouver au quotient une quantité d' une troisième espèce ; car ils savent bien qu' on ne peut diviser une quantité concrète quelconque que de deux manières, ou par une quantité de même espèce, ce qui donne

p197

pour quotient un nombre abstrait qui exprime combien de fois le diviseur est contenu dans le dividende, ou par un nombre abstrait, auquel cas le quotient est un nombre concret de l' espèce du dividende, et qui y est renfermé autant de fois que le diviseur contient l' unité : or ils savent aussi que de l' étendue ne peut pas renfermer de la durée, et que le nombre qui exprimerait un rapport si extraordinaire ne peut pas être une quantité de

mouvement. Je n' ai pas connaissance qu' aucun d' eux nous ait donné la solution de cette difficulté, qui cependant n' a pu manquer de les frapper. Nous allons facilement suppléer à leur silence au moyen des observations que nous avons déjà faites sur l' étendue et la durée.
En effet nous avons vu, d' une part, que le tems qui sert de mesure commune à toute durée, et dont tous les tems possibles ne sont que des multiples ou sous-multiples, est celui de la révolution diurne de la terre sur son axe, et que les limites et les divisions de ce tems appelé jour, ne deviennent perceptibles que par le mouvement que fait un point de l' équateur

p198

pendant ce tems ; d' une autre part, que tout mouvement est très-bien représenté par l' espace parcouru. Rapporter l' espace parcouru par un mouvement à la portion de durée qu' il a employée, c' est donc réellement comparer ce mouvement au mouvement connu d' un point de l' équateur pendant la révolution diurne de la terre : or c' est là véritablement le mesurer ; car mesurer une quantité quelle qu' elle soit, c' est toujours la comparer à une quantité connue de même espèce qui sert de mesure commune. Voilà pourquoi on peut dire sans erreur, quoique ce soit une très-mauvaise manière de s' énoncer, que l' on a la vîtesse d' un mouvement en divisant l' espace par le tems, locution vicieuse que l' on exprime par ces caractères (...), qui, en l' abrégeant, déguisent encore davantage le fond de la pensée.
Voulez-vous la preuve que cette formule a réellement le sens que je lui donne, quoiqu' elle ne le fasse pas appercevoir d' abord ? Appliquons-la à un cas particulier : supposons qu' il s' agisse d' un mouvement qui parcourt dix mille mètres en six

p199

heures, vous aurez pour expression de sa vîtesse cette fraction (...), laquelle ne signifie absolument rien ; ou si vous faites la division, vous aurez le nombre 1666, 66, qui n' est ni des mètres, ni des heures, ni du mouvement, et qui ne saurait exprimer que des heures soient comprises dans des mètres, car cela est impossible. Ainsi

il n' a réellement aucun sens ; ainsi vous ne pouvez
rien conclure du tout de ces deux expressions
vagues, si ce n' est que ce mouvement est double d' un
autre qui serait exprimé par cette fraction (...),
ou par ce nombre 833, 33 qui en est le quotient.
Vous aurez donc par cette manière d' opérer le
rapport de ces deux mouvemens ; mais vous n' aurez
jamais l' expression de la valeur ni de l' un ni de
l' autre, quoique la formule vous annonce qu' on
trouve la vîtesse d' un mouvement en divisant l' espace
par le tems.
Au contraire, au lieu d' évaluer le tems en heures,
exprimez-le par l' espace que parcourt pendant ces
heures un point de l' équateur terrestre, vous aurez
ces deux

p200

fractions (...) et (...) ; et en faisant les
divisions, vous trouverez ces deux nombres abstraits
0, 001 et 0, 0005, qui non-seulement vous donnent
le rapport de ces deux mouvemens entre eux, mais
encore vous apprennent la valeur réelle de chacun
d' eux, en vous montrant que l' un est le millième,
et l' autre les cinq dix-millièmes du mouvement d' un
point de l' équateur, qui est la mesure commune ou
l' unité.

p201

Je ne prétends pas dire au reste que pour les
objets qu' on se propose dans la pratique cette
manière fût aussi commode que celle dont on se
sert : mais je l' ai exposée avec détail, afin de
bien développer le sens de l' expression usitée,
et pour achever de prouver ma thèse, savoir, qu' on

p202

ne peut évaluer un mouvement, c' est-à-dire déterminer
sa vîtesse qu' en le comparant à un mouvement connu,
et que c' est véritablement ce qu' on fait en rapportant
l' espace parcouru au tems employé ; car c' est
réellement comparer ce mouvement au mouvement de
rotation de la terre, qui, par cette opération, se
trouve devenir la mesure commune de tous les autres,
ou l' unité de mouvement, comme le tems qu' il emploie,

le jour, est l' unité de durée.
Concluons de tout ceci que c' est par sentiment que nous connaissons le mouvement ;
que c' est lui qui nous fait connaître l' étendue ;
que l' étendue se mesure par elle-même, sans intermédiaire, avec une commodité extrême, à cause de la netteté et de la permanence de ses divisions ;
que l' étendue représente parfaitement le mouvement opéré, puisque cette propriété des corps ne consiste qu' en ce qu' ils peuvent être parcourus par le mouvement ;
qu' en conséquence de cette circonstance le mouvement rend la durée mesurable

p203

en rapportant ses divisions à celles de l' étendue ;
que par la même raison le mouvement lui-même devient mesurable ; mais que quand on croit rapporter l' espace qu' il parcourt à la durée, on le rapporte réellement à l' espace parcouru par un mouvement pris pour unité ;
que l' unité d' étendue peut être choisie arbitrairement, quoiqu' il soit très-avantageux qu' elle soit une portion connue de la circonférence de la terre ;
mais que l' unité de tems est nécessairement le tems de la révolution diurne de la terre, et l' unité de mouvement, le mouvement d' un point de l' équateur pendant cette révolution.
Concluons enfin que si nous sommes parvenus à bien démêler l' artifice de la mesure des effets sensibles de ces trois propriétés des corps, l' étendue, la durée et la mobilité, il faut que nous ayions bien reconnu ce qu' elles sont pour nous, et comment nous les découvrons.
Jeunes gens, pour qui j' écris, vous trouverez peut-être que voilà un bien faible résultat pour une si longue discussion,

p204

et qu' il n' était pas besoin d' un si grand appareil pour établir un petit nombre de vérités si simples, fondées sur des faits si constans et si connus : cependant si vous saviez combien on a divagué sur ces notions d' espace, de tems, de mouvement, d' existence, sur la matière et ses propriétés, et combien les meilleurs esprits et les plus grands philosophes ont accumulé de raisonnemens

inintelligibles et d' hypothèses absurdes sur de pareils sujets, vous vous feriez une autre idée de la facilité avec laquelle nous nous y retrouvons, et vous sentiriez vivement quel jour jetterait sur les premiers principes de toutes les sciences une analyse complète de nos facultés intellectuelles, si elle pouvait être une fois parfaitement bien faite, puisque la simple ébauche que j' ai essayé d' en tracer dans cet ouvrage écarte déjà tant de difficultés et dissipe tant d' obscurités.
Au reste on peut tirer beaucoup de conséquences précieuses du petit nombre de vérités que nous venons d' établir.
La première qui se présente, et qui est principalement relative à la pratique, c' est

p205

qu' il serait très-utile que toutes les mesures de l' étendue fussent des portions décimales de l' équateur terrestre, et qu' il serait aussi très-commode que l' unité de tems, le jour, fût de même divisée en parties décimales. Par-là ces trois espèces de quantités, si différentes entre elles, mais qui ont des relations si multipliées, l' étendue, le mouvement, et la durée, seraient toujours exprimées par des quantités décuples ou sous-décuples les unes des autres ; et toutes les comparaisons que l' on est perpétuellement obligé d' en faire se réduiraient presque à ajouter ou à retrancher quelques zéros ; cela aurait d' ailleurs le très-grand avantage de rappeler bien mieux les rapports que nous avons reconnus entre elles, et même la nature de chacune d' elles.
Mais un autre sujet de réflexions bien plus importantes, c' est cette admirable propriété qu' a l' étendue de pouvoir être partagée en parties distinctes avec une précision, une netteté, et une permanence qui ne laissent rien à desirer. C' est à cette circonstance que doivent leur certitude, les sciences qui traitent de l' étendue

p206

et de ses effets ; car d' abord il en résulte qu' on peut la mesurer avec la plus grande sûreté et la plus extrême justesse : et de cette perfection de mesure il arrive qu' on peut la représenter sans altération et sans confusion, en en diminuant

prodigieusement toutes les proportions. C' est là l' effet de l' art de lever des plans et de tous les genres de dessin. L' étendue est la seule propriété des corps que l' on puisse exprimer ainsi sur une échelle de convention plus petite que la réalité.
De la perfection de ces mesures il arrive encore que l' on peut en évaluer rigoureusement et commodément toutes les circonstances ; c' est-à-dire les rapports et les propriétés des angles, des figures, et des lignes qui les coupent ou les terminent : c' est l' objet de la géométrie pure.
Aussi voyons-nous que seule entre toutes les sciences, elle est d' une certitude absolue ; et que toutes les autres participent plus ou moins à ce précieux avantage, à proportion qu' elles peuvent ramener une plus ou moins grande partie des sujets qu' elles traitent à être appréciables en parties de l' étendue.

p207

Ainsi le mouvement étant, comme nous l' avons vu, très-bien représenté par l' étendue, tout ce qui concerne sa force, sa direction, les lois de sa communication, est parfaitement démontré, et la science qui en traite est encore d' une certitude géométrique.
Par la même raison nous connaissons et mesurons la durée avec exactitude et sans crainte d' erreur, et tout ce qui dans les corps et leurs propriétés peut s' évaluer en durée, en mouvement, en étendue, est parfaitement mesuré et démontré, tandis que tout ce qui n' en est pas susceptible reste toujours dans une sorte de vague et d' incertitude faute de mesures précises.
Dans un être quelconque nous pouvons déterminer avec justesse et sûreté son âge, qui est la quantité de sa durée, sa figure et sa position, qui sont des circonstances de son étendue, son volume, qui est la quantité de cette étendue, son poids, qui est une tendance au mouvement, sa densité relative, qui est le rapport entre son poids et son volume, et tous les effets analogues à ceux-là ; nous avons pour tout

p208

cela des mesures précises qui toutes en dernière analyse se rapportent à l' étendue, et tous les

raisonnemens que nous ferons sur l' accroissement, la diminution, ou les combinaisons de ces propriétés, auront facilement le caractère de la certitude, parcequ' ils porteront sur des bases fixes : mais il n' en est pas de même de certaines autres propriétés, comme la couleur, la saveur, la beauté, la bonté, et mille autres pareilles ; comment en fixer la quantité avec précision ? Cela est impossible ; il y aura donc toujours un certain vague dans la détermination de leurs élémens et de leurs rapports, et tous les raisonnemens que nous ferons sur les conséquences à en tirer demanderont de grands ménagemens, et ne seront susceptibles de certitude qu' en les restreignant dans certaines limites, et en ayant égard à une foule de considérations.
Prenons pour exemple la lumière. Sa vîtesse, sa direction, ses réfractions, ses réflexions, la divergence et la coïncidence de ses rayons, tout cela peut se mesurer rigoureusement ; et l' on en peut conclure avec certitude les points où ces rayons

p209

doivent se rencontrer, les effets qu' ils doivent produire, la grandeur et la position des images qu' ils doivent former, etc. : mais on ne peut pas de même apprécier les rapports des couleurs entre elles. On peut bien dire que l' une est plus vive que l' autre ; que le bleu et le jaune réunis font du verd ; mais comment apprécier leurs nuances ? Comment évaluer la quantité qu' il faut de deux d' entre elles pour en faire une troisième ? Les mesures manquent, il y a du vague.
Il en est de même des sons ; la vîtesse de leur propagation, leur direction, leur réflexion, la dispersion ou la concentration de leur force qui en résulte, se déterminent avec facilité et sûreté ; cela se rapporte aux propriétés de l' étendue : mais les rapports harmoniques de ces sons entre eux, nous ne pourrions pas plus les préciser que ceux des couleurs, si nous n' avions pas découvert qu' ils sont proportionnels à la longueur des cordes qui les produisent, à la durée de leurs vibrations. Par-là les voilà ramenés à des mesures d' étendue, et ils se calculent rigoureusement.

p210

La même chose se remarque dans toutes les parties de la physique. Toutes les fois que nous pouvons peser ou mesurer, estimer en poids ou en volume un être ou un effet quelconque, nous avons l' expression précise de leur quantité, parcequ' elle est rapportée à l' étendue : quand nous ne le pouvons pas directement, nous y arrivons encore si, par un artifice quelconque, nous faisons que leur existence se manifeste par quelques mouvemens opérés dans l' étendue. C' est ainsi que nous évaluons l' électricité d' un corps par les degrés de l' électromètre ; sa chaleur, par ceux du thermomètre ou du pyromètre ; son humidité, par ceux de l' hygromètre. En effet les parties des mouvemens de ces machines sont bien comparables entre elles, il n' y a pas là d' ambiguité : la seule incertitude qui nous reste est de savoir si ces portions de mouvemens sont bien proportionnelles à la quantité des matières mesurées (l' électricité, le calorique, et l' eau), et à leurs autres effets. Prenons un autre exemple, qui rendra ceci encore plus clair.
L' activité d' un médicament ne se manifeste que par des mouvemens opérés dans

p211

l' individu vivant qui l' a pris ; mais personne n' a de mesure juste pour apprécier la vertu purgative de ce médicament, ni son rapport avec celle d' un autre médicament ; cependant nous avons une échelle approximative pour y parvenir, c' est la quantité de volume ou de poids de chacun d' eux nécessaire pour produire les mêmes effets ; et cette mesure serait complètement satisfaisante, si les effets purgatifs, bienfaisans, malfaisans, etc. étaient constamment proportionnels aux quantités relatives à l' étendue, auxquelles on les compare ; alors il en arriverait comme des valeurs des différentes marchandises, qui par elles-mêmes ne sont pas susceptibles de mesure précise, mais qui, étant toutes réduites en poids d' un même métal, sont appréciées avec la plus grande justesse.
Il en est de même dans les objets dont traitent les sciences morales et politiques. Nous n' avons point de mesures précises pour évaluer directement les degrés de l' énergie des sentimens et des inclinations des hommes, de leur bonté ou de leur dépravation, ceux de l' utilité ou du danger

p212

de leurs actions, de l' enchaînement ou de
l' inconséquence de leurs opinions : c' est ce qui
fait que les recherches dans ces sciences sont plus
difficiles, et leurs résultats moins rigoureux.
Cependant les opinions, les actions, les sentimens
des hommes sont suivis d' effets dont un grand
nombre, tels que les valeurs que nous venons de
prendre pour exemple, sont appréciables d' après
des mesures parfaitement exactes ; et la juste
mesure des effets sert à estimer les causes.
D' ailleurs, dans tous les cas où on n' arrive pas
à une évaluation qui ne laisse rien à desirer, et
où par conséquent il existe une latitude plus ou
moins grande où règne l' incertitude, il y a aussi
de certaines limites en-deçà desquelles on est
sûr qu' est la vérité, et au-delà desquelles on est
certain de tomber dans l' erreur. Ainsi, par exemple,
il peut être impossible de déterminer de combien
tel sentiment individuel ou telle organisation
sociale est préférable à tel ou telle autre ; mais
il est impossible de méconnaître que l' une conduit
à des résultats absolument mauvais, et l' autre à
des résultats absolument

p213

bons : or cela suffit pour qu' on ne puisse pas dire
que ces sciences sont complètement incertaines,
sans déclarer que l' on en est soi-même complètement
ignorant. Au demeurant, sans entamer la question du
degré de certitude des différentes sciences, question
qui est du nombre de celles pour la solution
desquelles nous manquons de mesures précises, l' on
voit que toutes ces sciences sont plus ou moins
certaines, à proportion que les objets dont elles
s' occupent sont plus ou moins réductibles à des
quantités appréciables par des mesures parfaitement
exactes, et que, de toutes les espèces de quantités,
l' étendue est celle qui possède le plus éminemment
ce précieux caractère.

p216

J' ai lu, il n' y a pas long-tems, dans un ouvrage
de métaphysique, estimable à beaucoup d' égards,
cette phrase singulière :
*le toucher, ce sens vraiment géométrique, etc.*
on voit que l' auteur a voulu dire que le toucher est

le sens qui
nous procure les mesures les plus exactes, et les rapports les plus précis : mais il aurait dû ajouter que cela n' est vrai que lorsqu' il est employé à la connaissance de l' étendue ; car les sensations des piqûres, des brûlures, du froid, du

p217

chaud, des frottemens, des chatouillemens, et bien d' autres, sont aussi des perceptions que nous devons au sens du toucher, et il n' est pas plus aisé d' évaluer l' intensité de ces sensations, et d' établir des rapports exacts entre elles, que lorsqu' il est question des sensations de couleurs, de saveurs, ou d' odeurs, que nous devons à d' autres sens. Ce métaphysicien aurait donc bien fait de remarquer, si toutefois il s' en est apperçu, que ce n' est pas le toucher qui est un sens vraiment géométrique, mais bien l' étendue qui est une propriété éminemment métrique, c' est-à-dire mesurable : cela aurait eu un sens plus clair et plus instructif. J' observerai à cette occasion que si les mots étaient bien faits, la science de l' étendue ne s' appellerait pas *géométrie,* qui veut dire mesure de la terre, ce qui ne convient qu' à l' arpentage, mais bien *cosmométrie,* puisqu' elle sert à mesurer le monde entier, ou mieux encore *métrie* tout simplement, puisque de toutes les sciences, c' est celle qui jouit le plus complètement de l' avantage de posséder des mesures parfaites, et d' en fournir aux autres.

p218

J' ai beaucoup insisté sur cette propriété de l' étendue, parcequ' elle n' a pas été assez remarquée jusqu' à présent ; qu' on n' a pas encore fait voir nettement en quoi elle consiste ; qu' on n' a pas imaginé d' en déduire la cause du degré de certitude des diverses sciences ; et qu' en général on a été porté à attribuer ce plus ou moins de certitude, à la manière de procéder de ces sciences que l' on croyait fort différente, tandis que nous verrons à l' article de la logique que la marche de l' esprit humain est toujours la même dans toutes les branches de ses connaissances, et que la certitude de ses jugemens est toujours de la même nature et a toujours des causes semblables.

Après cette longue digression sur la mesure des propriétés des corps, je reviens à ce que j' ai dit de l' enchaînement de ces propriétés. Je pense que, pour les ranger dans un ordre réellement méthodique, il faudrait mettre au premier rang la *mobilité,* non-seulement parcequ' elle est la source de tous les effets que les corps produisent les uns sur les autres, et que, nommément dans les êtres animés, elle

p219

est la cause de la faculté de sentir et de se mouvoir, mais encore parceque toutes les autres propriétés des corps sont nécessairement dépendantes de celle-là, puisqu' elles n' auraient pas lieu sans elle, ou y sont essentiellement relatives, puisqu' elles ne nous sont connues que par le mouvement.
On doit placer ensuite *l' inertie* et *l' impulsion,* qui n' auraient pas lieu sans la mobilité, et ne sont que des circonstances de son existence.
Après, vient *l' attraction* qui n' aurait pas lieu non plus sans la mobilité, mais n' en est pas une conséquence nécessaire.
Je comprends sous ce nom général d' attraction la gravitation céleste, la pesanteur terrestre, et les affinités chimiques avec leurs dépendances, l' adhésion, la cohésion, etc. : ces forces internes existantes dans chaque particule des corps me prouvent que la matière est essentiellement active ; et si elle ne l' était pas, je ne comprends pas comment elle serait mobile, car je ne puis concevoir d' où viendrait le commencement d' un mouvement quelconque.

p220

Vient ensuite *l' étendue,* qui n' est ni une circonstance ni un effet de la mobilité, mais qui ne nous est connue que par elle, et n' existe pour nous que par sa relation avec le mouvement.
De l' étendue dérivent nécessairement la *divisibilité, la forme ou figure,* et *l' impénétrabilité,* comme aussi la *porosité,* qui en est une conséquence générale, mais non pas nécessaire.
Enfin vient la *durée,* propriété qui est indépendante de la mobilité, dont la seule succession

de nos sensations nous donne l' idée, mais que nous ne pouvons mesurer que par le mouvement, lequel n' est lui-même constaté que par l' étendue qu' il nous a fait connaître ; ensorte que l' étendue, la durée et le mouvement, se servent réciproquement de mesure, ou plutôt que la mesure de tous trois s' exprime en parties d' étendue.
Tel est l' enchaînement que j' apperçois entre les propriétés que nous reconnaissons dans les corps. Je suis persuadé que si les physiciens, au lieu de les ranger à-peu-près indifféremment, comme ils ont toujours fait, s' étaient occupés de les classer

p221

ainsi dans un ordre bien systématisé, ils nous auraient donné des idées plus nettes de ce que les corps sont pour nous ; mais pour cela il aurait fallu remonter, comme nous venons de le faire, à l' origine de nos connaissances. Aussi l' enseignement de toute science devrait-il réellement commencer par nous expliquer comment nous connaissons les objets dont elle traite, ce qui prouve que l' examen de nos opérations intellectuelles est l' introduction naturelle à tous les genres d' études. On me dira peut-être qu' il n' est pas nécessaire de remonter si haut pour donner des notions exactes des phénomènes particuliers ; cela se peut. Cependant, si je voulais citer de nombreuses erreurs en physique provenant de fausses idées métaphysiques, les exemples ne me manqueraient pas ; et, même en géométrie, je pourrais dire que si les géomètres sont mécontens avec raison de la plupart des définitions de la ligne droite, et des démonstrations des propriétés des parallèles, et du peu de liaison qu' ont entre elles plusieurs des premières vérités de la géométrie, la cause en est qu' ils ne se sont

p222

pas fait une idée nette de la nature de l' étendue, et de la manière dont nous la connaissons. S' ils étaient remontés jusque-là, ils auraient vu tout dériver de l' idée première de la ligne physique tracée sur un corps par un autre corps qui se meut d' un des points de ce corps à un autre, en conservant toujours la même direction ou en en changeant ; et toutes leurs propositions élémentaires

sur les lignes droites, les lignes brisées, les
lignes courbes, les angles et leur mesure, les
parallèles et leurs sécantes, les intersections
des cercles et des sphères, etc., se seraient
enchaînées d' elles-mêmes et liées très-étroitement.
à la vérité je ne puis qu' indiquer ce que j' avance
ici : pour le démontrer, il me faudrait faire un
petit traité de géométrie élémentaire, et cela
m' éloignerait du sujet que je traite ; mais je
suis persuadé que les personnes éclairées qui ont
réfléchi sur ces matières ne me dédiront pas.
D' ailleurs il n' est pas nécessaire de démonstrations
bien détaillées pour prouver que quant à l' origine
d' une recherche quelconque on laisse un point
obscur quel qu' il soit, il n' est pas

p223

possible qu' il n' en résulte quelqu' inconvénient dans
un moment ou dans un autre : or c' est à cette
assertion que je me borne, et elle me suffit pour
établir la nécessité d' étudier nos facultés
intellectuelles. Revenons donc à cette étude, qui
est notre objet principal, et dont les autres ne
sont que des applications ; et commençons par nous
assurer que nous ne nous sommes pas égarés jusqu' à
présent dans l' analyse que nous avons faite de ces
facultés. Pour cela comparons-là avec celle qui
est la plus généralement approuvée.

CHAPITRE 11 IDEOLOGIE T 1

p224

*réflexions sur ce qui précède, et sur la manière
dont Condillac a analysé la pensée.*
mes jeunes amis, pour avancer avec sûreté dans
une recherche quelconque, rien n' est plus utile
que de jeter de tems en tems un coup-d' oeil en
arrière sur le chemin que l' on a parcouru ; cela
est d' autant plus à propos en ce moment, que nous
sommes déjà plus avancés dans notre carrière que
peut-être vous ne le croyez vous-mêmes.
En effet, après vous avoir donné une idée générale
de la faculté de penser ou sentir, et du but que
je me propose en l' examinant, je vous ai fait
remarquer qu' elle consiste à sentir des sensations,

des souvenirs, des rapports, et des desirs.
Vous avez vu que ces impressions premières suffisent à former toutes nos idées les plus compliquées et les plus abstraites,

p225

et à nous assurer de la réalité de notre existence et de celle de tout ce qui nous entoure.
Je vous ai même expliqué comment ces facultés élémentaires naissent les unes des autres, ou plutôt qu' elles ne sont que des modifications d' une faculté unique, celle de sentir. C' est ainsi, je crois, qu' il faut entendre le principe de Condillac, *que toutes les opérations, ou,* comme il dit souvent, *toutes les facultés de l' ame ne sont toujours que la sensation transformée ;* principe profond et fécond, qui jusqu' à présent donnait lieu à beaucoup de discussions, parceque cette manière de l' énoncer laisse peut-être quelque chose à desirer.
Je vous ai montré de plus en quoi consiste tout ce que nous savons des propriétés des corps, et que la manière dont je les considère explique très-facilement la génération et la nature de plusieurs idées qui ont toujours beaucoup embarrassé les métaphysiciens, et qui n' embarrassent si peu les autres hommes que parcequ' ils ne se mettent pas en peine de savoir ce qu' ils font quand ils pensent et qu' ils raisonnent ;

p226

chose cependant assez nécessaire pour bien penser et bien raisonner, quelque sujet que l' on traite.
Quoi qu' il en soit, il résulte de ce petit nombre d' observations que, si nous ne nous sommes pas égarés, nous avons déjà une idée nette de l' instrument universel de toutes nos découvertes, de ses procédés, de ses effets, de ses résultats, et du principe de toutes nos connaissances ; ce qui n' était peut-être pas encore arrivé, et ce qui ne peut être inutile aux progrès ultérieurs de l' esprit humain.
Sans doute nous sommes loin d' avoir fait une histoire complète de l' intelligence humaine ; il faudrait des milliers de volumes pour épuiser un sujet si vaste, mais du moins nous en avons fait une analyse exacte ; et le peu de vérités que nous avons recueillies est, si je ne me trompe, dégagé

de toute obscurité, de toute incertitude, et de
toute supposition hasardée, ensorte que nous
pouvons y prendre une entière assurance : d' où il
arrive qu' étant certains de la formation et de la
filiation de nos idées, tout ce que nous dirons
par la suite de la manière d' exprimer ces idées,
de les

p227

combiner, de les enseigner, de régler nos sentimens
et nos actions, et de diriger celles des autres, ne
sera que des conséquences de ces préliminaires, et
reposera sur une base constante et invariable, étant
prise dans la nature même de notre être. Or ces
préliminaires constituent ce que l' on appelle
spécialement l' idéologie ; et toutes les conséquences
qui en dérivent sont l' objet de la grammaire, de
la logique, de l' enseignement, de la morale privée,
de la morale publique (ou l' art social), de
l' éducation, et de la législation qui n' est autre
chose que l' éducation des hommes faits. Nous ne
pourrons donc nous égarer dans toutes ces sciences
qu' autant que nous perdrions de vue les observations
fondamentales sur lesquelles elles reposent.
Il paraîtrait par ce résumé que nous n' avons plus
rien à dire sur l' idéologie proprement dite : et
effectivement, si je n' avais égard qu' à ma façon
de voir, j' aurais bien peu de choses à ajouter à
ce qui précède. Je me contenterais de vous rappeler
que ma manière de décomposer la pensée satisfaisant
à l' explication de tous

p228

les phénomènes qui sont explicables, vous ne
pouvez plus vous refuser à convenir qu' il n' y a
dans toutes nos idées que des sensations, des
souvenirs, des jugemens et des desirs ; et après
quelques observations générales sur les rapports
de l' idéologie et de la physiologie, je vous
proposerais de passer à l' étude de l' expression
de nos idées.
Mais vous avez pu remarquer que dans l' établissement
de ma théorie idéologique je ne me suis occupé que
des faits sur lesquels elle est fondée, sans
m' embarrasser des systèmes des auteurs qui ont
écrit sur ces matières, et sans me mettre en peine
d' en discuter presque aucuns. Or, avant d' aller

plus loin, il est bon que vous ayez une idée des opinions les plus accréditées : pour cela il suffira que nous examinions celle de Condillac, parcequ' elle est le fond commun de toutes les autres, qui n' en sont guère que des variantes.
Vous saurez donc que ce philosophe justement célèbre, que l' on peut regarder comme le fondateur de la science que nous étudions, et qui jusqu' à présent en

p229

tient le sceptre, a jugé à propos, d' après Locke, de partager l' intelligence de l' homme ou sa faculté de sentir, en entendement et en volonté ; puis il reconnaît comme parties intégrantes de l' entendement l' attention, la comparaison, le jugement, la réflexion, l' imagination, et le raisonnement, auquel il joint ensuite la mémoire, qu' il partage même quelquefois en réminiscence, mémoire proprement dite, et imagination (dans ce cas le mot imagination n' a pas le même sens que ci-dessus) ; enfin il distingue dans la volonté

p230

le besoin, le mal-aise, l' inquiétude, le desir, les passions, l' espérance, et la volonté proprement dite. On peut voir cette division dans sa logique, part. Première, chap. 7 ; dans les leçons préliminaires de son cours d' études, art. 2 ; dans son essai sur l' origine des connaissances humaines, part. Première, section 2 ; dans son traité des sensations, part. Première, chap. 2 et 3, et dans plusieurs autres endroits de ses ouvrages : elle n' est pas partout exactement la même.
Voilà bien des parties distinctes dans cette seule chose que nous appelons la pensée. Les disciples de Condillac et Condillac lui-même y en ont quelquefois ajouté d' autres, et souvent en ont retranché : ces variations indiquent déjà qu' il y a de l' arbitraire dans ces divisions, et qu' elles ne sont pas manifestement commandées par les faits ; mais pour en être tout-à-fait certains, il nous suffit de nous rendre un compte exact de la signification de tous ces termes.
Je vois d' abord comme en parallèle et presque en opposition l' entendement et la volonté. Je comprends bien que l' on exprime

p231

par le mot *volonté* cette faculté, ce pouvoir
que nous avons de ressentir des desirs, des penchans
pour certaines manières d' être, et de l' éloignement
pour d' autres : c' est aussi l' usage que nous avons
fait de ce terme, et je le crois fondé ; mais je
ne vois pas de même pourquoi on groupperait sous
le seul mot *entendement* des choses aussi
distinctes que sentir, se ressouvenir, et juger.
En effet on peut dire que nos connaissances ne
consistent proprement que dans les jugemens que
nous portons des impressions que nous recevons ;
qu' ainsi, rigoureusement parlant, il n' y a de tout
cela que le jugement qui appartienne à l' entendement ;
et qu' il faudrait ne placer que lui sous ce titre,
tandis que la sensibilité, et même la mémoire,
iraient très-bien se ranger avec le desir, qui est
un effet immédiat et nécessaire de l' impression
reçue.
D' un autre côté, si on considère que sentir et
vouloir sont des modifications soudaines, et pour
ainsi dire forcées, et que se ressouvenir et juger
portent un caractère de plus de réflexion, on
pourrait

p232

ranger la volonté avec la sensibilité comme en étant
une dépendance, et laisser ensemble sous un autre
nom la mémoire et le jugement, et tout ce qui y
tient ; ce qui produirait encore une autre
distribution. Peut-être pourrait-on encore avec
plus de raison observer que la sensibilité et la
mémoire sont les facultés qui fournissent au
jugement et à la volonté les sujets sur lesquels
ils s' exercent ; qu' elles sont intimement liées ;
et que sous ce point de vue il convient de les
réunir comme étant le principe de tout, et de laisser
ensemble le jugement et la volonté, les regardant
comme des conséquences.
Enfin, si l' on fait attention que tout desir
quelconque est le produit d' une sorte de discernement
des qualités d' une chose, on trouvera que la volonté
elle-même appartient à l' entendement plus que la
sensibilité et la mémoire ; et cela produira un
nouvel arrangement, ou détruira toute division. Il
y a donc, je le répète, bien de l' arbitraire dans
celle adoptée.
Le vrai est qu' il vaut mieux ne pas réunir forcément
sous des titres fantastiques des choses aussi

différentes entre elles que

p233

la sensibilité, la mémoire, le jugement, et la
volonté, et que nous devons les laisser aussi
distinctes et séparées dans nos nomenclatures
qu' elles le sont dans le fait.
Si de cette division générale nous passons aux
détails, je vois d' abord l' *attention* à la tête
des facultés qui composent l' *entendement :*
mais l' attention est-elle donc une faculté
particulière ? Consiste-t-elle dans une opération
de l' esprit distincte de toutes les autres ? Je ne
le crois pas. être attentif à quoi que ce soit, c' est
apporter à une chose quelconque le soin nécessaire
au succès. L' attention est l' état de l' homme qui
veut surmonter une difficulté ; c' est une manière
d' être, produite par l' énergie de la volonté ; c' est
un effet, et non pas une cause ; et je ne vois là
aucune action spéciale : j' aimerais autant faire
une faculté de la tristesse ou de la fatigue. Mais,
dit-on, quand je fais *attention* à une sensation,
j' en ai la conscience, et toutes les autres
disparaissent. Hé bien ! Les autres sont nulles ;
et vous avez une sensation : voilà tout. Vous
auriez de même la perception d' un souvenir,

p234

d' un rapport, ou d' un desir. Aussi, dit-on,
l' attention devient successivement tout cela.
Dans ce cas-là elle n' est rien par elle-même, et
il est inutile d' en parler ; c' est aussi à quoi
je conclus.
Vient ensuite la comparaison : c' est, nous dit-on,
une double attention, une attention qui se porte sur
deux objets-àla-fois. Soit ; j' ai déjà dit ce que
je pense de l' attention. Mais comment comprendre la
comparaison séparée du jugement ? Juger n' est-ce
pas sentir un rapport entre deux objets ? Et sentir
un rapport entre eux n' est-ce pas les comparer ?
Aussi ajoute-t-on que nous ne pouvons comparer
deux objets sans les juger. Pourquoi donc séparer
deux choses inséparables ? Je ne vois toujours là
que deux actions, sentir et juger. La comparaison
est jugement, ou n' est que sensation ; elle n' est
donc rien en elle-même. Passons à la réflexion.
Nous avons déjà vu, chapitre vi, p. 81, ce que c' est

que réfléchir ; il est inutile de le répéter ici :
il suffit de remarquer que la réflexion n' étant
qu' un certain usage que nous faisons de nos facultés
intellectuelles,

p235

elle n' est point elle-même une faculté particulière.
J' en dirai autant de l' imagination, qu' on fait
consister à rassembler dans un seul objet fantastique
les qualités de plusieurs objets réels. Cela n' a pas
besoin de preuves.
Quant à cette autre imagination qui consiste à
avoir des souvenirs si vifs que les objets semblent
actuellement présens, nous avons déjà observé, au
chapitre iii, qu' elle n' est que la mémoire, ou l' effet
de la mémoire, qui va jusqu' à réveiller la sensation
même. Elle n' a donc pas besoin d' un nom particulier,
non plus que la réminiscence, que l' on fait consister
à avoir des souvenirs et à sentir que ce sont des
souvenirs. Celle-là est la mémoire unie à un
jugement.
Reste donc le raisonnement, qui est, dit-on, une
suite de jugemens implicitement renfermés les uns
dans les autres. J' en conviens ; et j' en conclus
que ce n' est là qu' une répétition de l' action de
juger, et non une faculté particulière.
Voilà pourtant à quoi se réduisent toutes ces
subdivisions si multipliées de ce qu' on appelle
entendement. Je n' y retrouve jamais,

p236

mais, en les analysant, que des sensations, des
souvenirs, et des jugemens ; et je suis toujours
plus convaincu qu' elles ne sont propres qu' à
embrouiller la matière, en créant des êtres
imaginaires, et en en confondant de très-réels.
Voyons s' il en sera de même de la volonté.
On place à la tête des opérations intellectuelles,
que l' on rapporte à la volonté, une affection
nommée *le besoin,* que l' on nous dit être une
souffrance. Quand cette souffrance est faible, on
l' appelle *mal-aise ;* et quand elle nous prive
du repos, on lui donne le nom d' *inquiétude*. on
nous présente cela comme trois opérations distinctes ;
et l' on fait intervenir la réflexion et
l' imagination pour transformer ces opérations en
une quatrième, que l' on appelle le *desir*.

j' avoue que je ne comprends rien à cette explication ;
je ne vois encore là que deux choses, souffrir, et
desirer ; et ces deux choses je les connais bien
par expérience. Souffrir, est une manière d' être,
un produit de la sensibilité ; c' est l' effet d' une
impression reçue : et cette impression est telle
qu' elle me fait porter le jugement distinct ou
implicite

p237

que je dois l' éviter, d' où il suit que j' en conçois
le desir. Dans la puissance de concevoir des desirs
consiste uniquement ce que j' appelle *volonté*.
notre auteur, au contraire, comprend encore parmi
les opérations dépendantes de la volonté les
passions, l' espérance, la volonté proprement dite,
et jusqu' à la crainte, la confiance, la présomption.
Il est vrai qu' il nous explique que les passions
sont des desirs devenus habituels, que l' espérance
est le desir joint à un jugement, et que la volonté,
dans le sens restreint, est encore le desir joint à
un autre jugement. Ainsi ce ne sont pas là des
impressions élémentaires, mais des affections
composées, dans lesquelles il n' y a que le desir
qui appartienne réellement à la faculté appelée
*volonté*.
pour la crainte, la confiance, la présomption, etc.
Ce n' est pas la peine de nous y arrêter : il est
trop manifeste que ce sont des manières d' être des
états de l' homme, résultans de l' emploi bon ou
mauvais de toutes ses facultés ; et que des résultats
si compliqués ne peuvent jamais être regardés comme
des élémens.

p238

Je persiste donc à penser que la manière dont
Condillac a décomposé notre intelligence est
vicieuse ; et que plus on y réfléchira, plus on
se convaincra que la pensée de l' homme ne consiste
jamais qu' à sentir des sensations, des souvenirs,
des jugemens, et des desirs.
Au reste l' examen auquel nous venons de nous livrer
peut nous fournir des réflexions importantes. La
première qui se présente, c' est que le grand
idéologiste, dont j' ose ici combattre quelques idées,
a le mérite éminent d' avoir le premier bien reconnu
ce que c' est que penser.

Il dit dans vingt endroits, et nommément dans ceux que je viens de citer : *les facultés de l' ame naissent successivement de la sensation. Elles ne sont que la sensation qui se transforme pour devenir chacune*

*p239*

*d' elles. Toutes les opérations de l' ame ne sont que la sensation même qui se transforme différemment, etc...* et, ce qui est plus précis encore, il dit, dans sa logique, chapitre 7 : *toutes les facultés que nous venons d' observer sont renfermées dans la faculté de sentir.* assurément c' est bien dire, non-seulement comme Locke, que toutes nos idées viennent des sens, mais encore qu' elles ne sont que des sensations de différentes espèces. Cependant cela n' est pas complètement net, et souvent les explications subséquentes obscurcissent encore ces traits de lumière. J' aurais donc mieux aimé qu' il dît : sentir est un phénomène de notre organisation, quelle qu' en soit la cause ; et penser n' est rien que sentir. Ce que nous appelons la faculté de penser, la pensée, n' est autre chose que la faculté de sentir, la sensibilité prise dans le sens le plus étendu. Toutes nos idées, toutes nos perceptions sont des choses que nous sentons, c' est-à-dire des sensations, auxquelles nous donnons différens noms, suivant leurs différens effets et leurs différens caractères.
Alors, au lieu d' expliquer péniblement

p240

comment la sensation devient mémoire, jugement, volonté, et mille autres choses, il aurait dit tout simplement, comme nous, que notre faculté de sentir ou penser consiste à sentir des sensations proprement dites, des souvenirs, des rapports, des desirs, et tout ce qu' il aurait jugé à propos d' y distinguer.
Je crois ces deux manières de s' exprimer bien identiques. Cependant telle est la conséquence de présenter la même idée sous un aspect ou sous un autre, que quand, par la suite de mes observations et de mes réflexions, j' ai été conduit à conclure que toutes nos idées ne sont que des sensations diverses, et que penser, sentir, et exister, ne

sont pour nous qu' une seule et même chose, j' ai cru fermement ne l' avoir pas appris de Condillac ; et peut-être beaucoup de ses sectateurs ne conviendront pas que je dise la même chose que lui, ni parconséquent que j' aie raison.
Il y a plus, je suis persuadé que s' il avait rédigé son propre principe sous la forme que je lui donne, cet excellent esprit, qui lui a fait éliminer tant d' idées fausses et

p241

vagues, l' aurait amené nécessairement à ne plus reconnaître dans la pensée toutes ces opérations parasites qu' il y admet encore, et qui ne font qu' embrouiller l' analyse qu' il en a faite, ce qui a été un vrai malheur pour la science : au reste peut-être a-t-il cru s' être fait entendre suffisamment ; peut-être n' a-t-il pas voulu s' expliquer davantage. Quoi qu' il en soit, je persiste à soutenir qu' à lui seul appartient l' honneur d' avoir découvert *que penser n' est rien que sentir, et que toutes nos idées ne sont que des sensations diverses dont il ne s' agit que de démêler les différences et les combinaisons.*
j' ai débarrassé cette grande vérité de quelques nuages qui l' obscurcissaient encore un peu ; j' en ai tiré quelques conséquences de plus, et voilà tout.
La réflexion que nous venons de faire sur Condillac en amène naturellement une autre plus directement relative à la science ; c' est qu' il est bien extraordinaire que depuis le tems que les hommes pensent et cherchent à se rendre compte de leurs idées, ce soit une découverte nouvelle de savoir que penser est la même

p242

chose que sentir ; et qu' il est encore plus surprenant que le même homme qui a été capable d' apercevoir cette vérité, ait pu ensuite se tromper sur le nombre et l' espèce des opérations distinctes qui composent cette faculté de sentir, et des sortes de sensations réellement différentes entre elles que nous lui devons.
Il semble en effet, au premier coup-d' oeil, que rien au monde ne devrait être plus aisé, sinon de connaître les causes de la pensée, du moins d' en observer les effets ; il paraît que là il n' y a pas

même possibilité à l' erreur : car de quoi s' agit-il pour chacun de nous ? De se rendre compte de ce qu' il fait tous les jours, à tous les momens ; d' en examiner les détails ; de s' en tracer un tableau fidèle. Il n' est question de rien combiner, de rien inventer, encore moins de rien supposer. Il n' y a que des faits à recueillir, et ces faits se passent en nous ; chacun est pour lui-même le champ le plus riche en observations, et le sujet de ses expériences les plus instructives : enfin tout consiste à savoir ce que l' on sent. Qui pourrait jamais croire, s' il n' y était forcé par l' expérience

p243

de tous les siècles et par la sienne propre, que ce soit là une entreprise dans laquelle aient échoué les meilleurs esprits ? Cependant non-seulement la difficulté d' y réussir n' est que trop certaine, mais même elle est telle qu' il faut déjà être fort avancé pour voir nettement en quoi elle consiste. Tout ce que nous avons dit jusqu' à présent a pu nous mettre sur la voie, mais ne suffit pas pour bien éclaircir l' état de la question : il faut donc que nous considérions encore notre pensée sous d' autres aspects, et que nous examinions quelques-uns des principaux phénomènes qu' elle présente. C' est ce que nous allons faire dans le chapitre suivant.

CHAPITRE 12 IDEOLOGIE T 1

p244

*de la faculté de nous mouvoir, et de ses rapports avec la faculté de sentir.*

mes jeunes amis, je vous ai montré quels sont les élémens de nos idées ; je vous ai expliqué comment ces élémens forment toutes nos idées composées ; et je vous ai fait voir en quoi consiste la réalité de l' existence des êtres que ces perceptions nous font connaître ; j' ai ajouté à ces explications quelques applications et quelques discussions qui me paraissent satisfaisantes : ainsi je crois avoir rempli la tâche que je m' étais imposée, de vous apprendre ce que vous faites quand vous pensez. Cependant, avant de quitter ce sujet, je crois devoir encore examiner avec vous quatre objets

importans ; savoir, 1) jusqu' à quel point notre
faculté de penser est dépendante de notre volonté ;
2) quelles modifications apporte dans

p245

notre pensée la fréquente répétition de ses actes ;
3) ce que dans l' état actuel de la raison humaine,
la faculté de penser des hommes en société doit au
perfectionnement graduel de l' individu et à celui
de l' espèce ; 4) l' influence de l' usage des signes
sur ces deux espèces de perfectionnement. Ces quatre
nouvelles manières de considérer nos facultés
intellectuelles nous apprendront à les mieux
connaître, et nous donneront la solution de plusieurs
questions, et entre autres de celle que nous nous
sommes proposé dans le chapitre précédent, savoir
en quoi consiste la difficulté que tout homme
éprouve à se rendre compte de ce qui se passe en
lui quand il pense.
Pour réussir dans ces recherches, il faut agrandir
le champ de nos observations. Nous ne devons plus
nous borner à examiner notre faculté de penser,
isolée et abstraite des autres circonstances de
notre existence, il faut considérer notre individu
tout entier et dans son ensemble. Deux phénomènes
principaux s' y font remarquer ; l' un est cette
capacité, ce pouvoir que nous avons de recevoir
des impressions,

p246

d' avoir des perceptions, en un mot, d' éprouver des
modifications dont nous avons la conscience : c' est
ce que nous appelons la faculté de penser ou de
*sentir,* en prenant ce mot dans le sens le plus
étendu.
L' autre est cette capacité ou ce pouvoir que nous
avons de remuer et de déplacer les différentes
parties de notre corps, et d' exécuter une infinité
de mouvemens tant internes qu' externes, le tout en
vertu de forces existantes au-dedans de nous, et
sans y être contraints par l' action immédiate
d' aucun corps étranger à nous : c' est ce que nous
appelons la faculté de nous *mouvoir.*
ces deux phénomènes sont également le résultat de
notre organisation : nous pouvons bien les diviser
par la pensée pour examiner séparément et
successivement les effets de l' un et de l' autre,

mais dans la réalité ils sont inséparables, le
premier au moins ne peut exister sans le second :
car, quoiqu' il soit vrai qu' il s' opère beaucoup
de mouvemens en nous sans que nous en ayons la
conscience, sans qu' ils nous causent la moindre
perception,

p247

il est certain que nous ne pouvons concevoir aucune
perception produite en nous, même la plus purement
intellectuelle, sans un mouvement quelconque opéré
dans quelqu' un de nos organes. Ainsi, à prendre
les choses telles qu' elles sont, nous ne devons
regarder l' action de penser ou sentir que comme
un effet particulier de l' action de nous mouvoir,
et la faculté de penser que comme une dépendance
de la faculté de nous mouvoir. Celle-ci mérite
donc bien de fixer notre attention.
J' ai dit que nous avons le pouvoir de faire des
mouvemens en vertu de forces existantes au-dedans
de nous et sans y être contraints par l' action
immédiate d' aucun corps étranger. Je ne prétends
pas pour cela qu' il existe en nous un principe
essentiellement actif et vraiment créateur d' une
force absolument nouvelle, indépendante de toutes
celles qui existent dans le monde ; ensorte qu' en
vertu de notre énergie propre la quantité du
mouvement se trouve augmentée d' un moment à l' autre
dans l' univers par notre action. Au contraire, et
cela est essentiel à remarquer,

p248

des expériences rigoureuses prouvent que quand un
homme se suspend à la corde d' une poulie, il n' agit
sur elle qu' en vertu de son poids, et ne peut rien
au-delà ; que quand il pousse contre un mur ou
contre un fardeau, il réagit contre le terrein sur
lequel il s' appuie avec une force égale à celle
qu' il applique à la résistance ; qu' il en est de
même quand il soulève un poids ; qu' enfin il n' agit
jamais que comme poids, ou comme ressort, ou comme
levier, à la manière des êtres inanimés, et qu' il
ne crée proprement aucune force nouvelle. Cependant
il n' est pas moins certain qu' un corps vivant n' a
pas besoin de l' application immédiate d' un corps
étranger pour être mu, et que bien qu' il lui faille
un point d' appui pour opérer un effet quelconque,

et qu' ainsi son action ne soit qu' une réaction, il
a au-dedans de lui le principe de cette action.
Il y a plus, l' expérience prouve aussi que nos
muscles dans l' état de vie soulèvent des poids de
beaucoup supérieurs à ceux qui seraient capables
de les déchirer dans l' état de mort. C' est donc
quelque

p249

chose que la vie ; c' est elle qui fait aussi que
tant qu' un corps en est doué, il a la force
d' assimiler à sa substance les corps avec lesquels
il est en contact d' une manière convenable, tandis
que dès qu' il est mort, ce sont tous les élémens qui
le composent qui se dissolvent, se séparent, et vont
former de nouveaux mixtes avec les êtres environnans,
suivant de nouvelles lois d' affinités. Cette force
vitale, nous ne savons pas en quoi elle consiste ;
nous ne pouvons nous la représenter que comme le
résultat d' attractions et de combinaisons chimiques
qui pendant un tems donnent naissance à un ordre de
faits particuliers, et bientôt, par des circonstances
inconnues, rentrent sous l' empire de lois plus
générales, qui sont celles de la matière inorganisée.
Tant qu' elle subsiste, *nous vivons,* c' est-à-dire
que *nous nous mouvons et que nous sentons.*
cette force vitale produit donc la faculté de faire
des mouvemens ; mais comment s' exécutent ces
mouvemens ? C' est ce que nous ignorons. Nous savons
bien que les muscles sont ceux de nos organes qui
en sont les instrumens immédiats, et que

p250

quand une partie quelconque de notre corps se meut,
c' est par l' effet de la contraction du muscle qui
l' attire de ce côté. Nous savons encore que si ce
muscle se raccourcit, c' est par l' affluence des
liqueurs dans les nombreux vaisseaux qui l' arrosent,
lesquels se dilatent, et obligent la fibre à se
raccourcir. Mais qu' est-ce qui imprime cette
direction à ces fluides ? Nous l' ignorons, comme
nous ignorons leur nature, leur origine, et le
principe de la circulation par laquelle ils
entretiennent notre vie. Toutefois il reste certain
que, tant que nous sommes vivans, notre organisation,
au moyen de combinaisons la plupart inconnues,
produit beaucoup de mouvemens apparens, et un bien

plus grand nombre de mouvemens internes, qui n' ont pour cause immédiate aucun corps étranger au nôtre ; et que plusieurs de ces mouvemens produisent en nous le phénomène que nous appelons *sentir,* tandis que d' autres ont lieu sans que nous en ayons la moindre conscience.
Si de ces premières observations sur la faculté de nous mouvoir nous passons à

p251

l' examen de ses rapports avec celle de penser ou sentir, nous voyons bien que c' est principalement par nos nerfs que nous sentons ; et que toutes les fois que nous avons une perception quelle qu' elle soit, ce n' est guère qu' en vertu d' un mouvement quelconque opéré dans l' intérieur de ces nerfs, ou de quelqu' un des principaux points dans lesquels ils se réunissent. Mais qui nous dira quelle est la nature de ce mouvement, et en quoi précisément il consiste ? C' est assurément une connaissance à laquelle nul homme n' est encore parvenu. Tout ce que nous avons pu faire jusqu' à présent a été de remarquer quelques circonstances et quelques effets de ces mouvemens.
à plus forte raison ne pouvons-nous pas déterminer la différence du mouvement qui s' opère dans les nerfs de notre oeil, lorsque nous voyons du bleu ou du rouge ; ni dans ceux de notre oreille, quand nous entendons un son grave ou aigu ; ni dans ceux de notre nez, quand nous sentons une odeur ou une autre ; ni dans ceux de la peau de notre main ou d' une autre partie de notre corps, quand nous sentons une

p252

piqûre ou une brûlure, une douce chaleur ou un chatouillement agréable. Mais nous devons croire que toutes les fois que le même nerf nous procure une sensation différente, il faut qu' il ait éprouvé un ébranlement différent, et qu' il se passe en lui et dans l' organe cérébral un mouvement particulier ; et aussi que chacun de ces nerfs a une manière d' être mu et d' agir sur le cerveau qui lui est propre, puisque toutes ou presque toutes les impressions produites par chacun d' eux, diffèrent entre elles plus ou moins : ensorte qu' aucune ou presque aucune des perceptions qui nous viennent par un nerf n' est

exactement la même que celle que nous devons à un autre nerf. La preuve en est qu' aucunes de nos différentes sensations, même de celles qui ont le plus d' analogie entre elles, ne sont complètement semblables.
Malgré ces différences vraisemblables entre les divers mouvemens nerveux qui produisent chacune de nos sensations proprement dites, ils ont ensemble un point de ressemblance ; c' est de partir tous de l' extrémité de nos nerfs la plus

p253

éloignée du centre commun, et de se diriger vers ce centre ; tandis que ceux qui nous occasionnent les perceptions que nous nommons souvenirs, jugemens, desirs, sont purement internes, et peut-être même se portent du centre vers la circonférence.
Raisonnant sur ceux-ci comme j' ai fait sur les premiers, je suis conduit à croire que le mouvement quelconque en vertu duquel j' ai le sentiment d' un souvenir, ne saurait être le même que celui par lequel je perçois un jugement ; ni celui-ci, le même que celui qui me donne le sentiment d' un desir. Et en outre chaque perception de chacune de ces classes doit être produite par un mouvement particulier. Elles sont trop différentes entre elles pour être les effets de causes identiques. Je conçois donc que toutes ces affections sont les résultats d' autant de mouvemens divers qui se passent en moi, et qui sont si fugitifs et si fins, que je ne puis les appercevoir que par leurs produits, mes perceptions. On voit par ces réflexions quelle prodigieuse quantité de mouvemens différens s' opèrent en nous, sans

p254

compter même tous ceux, peut-être très-nombreux aussi, qui ne sont la source d' aucune perception. Je ne pousserai pas plus loin ces observations sur la faculté de nous mouvoir ; elles sont suffisantes pour l' objet que je me propose. Il s' agit maintenant de voir quelle est l' influence de notre volonté sur tous ces mouvemens, et sur les effets qu' ils produisent.

CHAPITRE 13 IDEOLOGIE T 1

p255

*de l' influence de notre faculté de vouloir sur celle de nous mouvoir, et sur chacune de celles qui composent la faculté de penser.*

vous avez vu, chapitre v, combien elle est importante pour nous cette faculté de former des desirs, puisqu' elle est la cause de tous nos plaisirs, et de toutes nos peines, suivant que ces desirs sont ou ne sont pas accomplis. Elle n' est pas moins remarquable par cette heureuse circonstance, que nos desirs exercent souvent un grand pouvoir sur nos actions et sur nos pensées. Il est donc intéressant d' examiner la nature et les limites de ce pouvoir, et jusqu' à quel point il s' étend sur nos différentes facultés. Les réflexions contenues dans le chapitre précédent nous permettant de ne regarder dorénavant l' action de penser que comme une circonstance qui accompagne souvent celle

p256

de nous mouvoir, nous allons d' abord parler du pouvoir de notre volonté sur celle-ci ; et ensuite nous dirons en peu de mots quelle est son influence sur chacune de nos facultés intellectuelles.

On peut distribuer tous nos mouvemens en plusieurs classes, en égard aux degrés de dépendance où ils sont de notre volonté. Ces espèces de tableaux détaillés des phénomènes de notre existence sont d' une grande utilité pour nous en faire prendre des idées justes, en nous accoutumant à y remarquer des circonstances auxquelles le plus souvent on ne fait aucune attention.

Beaucoup de nos mouvemens s' exécutent en nous sans que nous en ayons jamais la moindre connaissance. De ce nombre sont presque tous les mouvemens qui entretiennent et renouvellent à chaque instant notre vie ; et ce sont par conséquent les plus nécessaires à notre existence. Nous étant complètement inconnus, il n' y a pas de doute que notre volonté n' a sur eux aucun empire.

Il en existe d' autres dont quelquefois

p257

nous avons la conscience, et qui quelquefois aussi s' exécutent à notre insu. Dans ce dernier cas ils rentrent dans la première classe : mais lors même qu' ils nous sont connus, tantôt ils sont absolument volontaires, tantôt ils s' exécutent sans que nous nous en mêlions ; souvent même ils ont lieu malgré notre volonté expresse de les empêcher.
Il en est encore que nous faisons toujours volontairement, et d' autres toujours malgré nous.
Enfin il en est que notre organisation nous rend constamment impossibles, même lorsque nous desirons le plus de les faire.
L' empire de notre volonté sur notre faculté de nous mouvoir est donc très-différent dans les différens cas, et souvent resserré dans des bornes très-étroites.
Remarquons encore, en terminant cette énumération de nos mouvemens, que ceux qui sont le plus soumis à notre volonté, tels que ceux qui consistent dans l' usage ordinaire de nos membres, sont eux-mêmes le produit d' une foule d' autres mouvemens internes, qui ont lieu sans notre

p258

volonté expresse, ou même sans que nous le sachions ; ensorte que ce n' est proprement que les résultats qui s' opèrent parceque nous le voulons, mais que les mouvemens qui y préparent s' exécutent d' eux-mêmes, à quelques nuances près, suivant les cas.
Si de la faculté de nous mouvoir nous passons à nos facultés intellectuelles, la réflexion précédente y trouve encore bien plus d' applications. Sans doute, comme nous l' avons déjà dit, toutes nos perceptions sont des produits de mouvemens opérés au-dedans de nous ; mais aucuns d' eux ne se laissent appercevoir : et quand nous desirons réveiller en nous telle ou telle perception, nous sommes assurément bien incapables de faire avec intention aucuns des mouvemens internes nécessaires pour la produire. Ils nous sont même si complètement inconnus que nous n' en ferons aucune mention ici. Nous allons seulement indiquer en peu de mots jusqu' à quel point et dans quel sens on peut dire qu' il dépend de nous d' éprouver telle ou telle impression, d' exercer telle ou

p259

telle de nos facultés intellectuelles. Commençons par la sensibilité proprement dite.
Il ne dépend pas de nous de ne pas percevoir les sensations, c' est-à-dire de ne pas sentir les ébranlemens que les corps extérieurs causent dans les organes de nos sens, ou ceux que les parties mêmes de notre corps excitent les unes dans les autres par leur action mutuelle ; il ne dépend pas de nous davantage de modifier les impressions qu' elles nous font, c' est-à-dire de trouver agréables ou désagréables celles qui ne le sont pas ; mais il dépend de nous jusqu' à un certain point d' appliquer tellement notre attention à quelques-unes de nos perceptions, que les autres deviennent comme nulles pour nous. Cela arrive souvent à tous les hommes ; il y en a même chez qui ce pouvoir est porté à un grand degré ; ce sont ceux qui sont occupés de passions violentes, ou de méditations profondes. C' est à quoi se réduit l' influence de la volonté sur la sensibilité proprement dite.
Quant à la mémoire, nous éprouvons

p260

que le souvenir de certaines perceptions nous vient souvent, non-seulement sans que nous le voulions, mais même quoique nous desirions l' écarter, mais nous éprouvons aussi qu' il nous revient lorsque nous cherchons à nous le procurer : ainsi la mémoire est tantôt indépendante, tantôt dépendante de la volonté. Nous verrons dans la suite quels sont les moyens d' augmenter le pouvoir de la volonté sur cette faculté : pour le moment nous nous bornons à l' énoncé des faits. Usons-en de même à l' égard du jugement. Le jugement est indépendant de la volonté en ce sens qu' il ne nous est pas libre, quand nous percevons un rapport réel entre deux de nos perceptions, de ne pas le sentir tel qu' il est, c' est-à-dire tel qu' il doit nous paraître en vertu de notre organisation, et tel qu' il paraîtrait à tous les êtres organisés comme nous, s' ils étaient exactement dans la même position. C' est cette nécessité qui constitue la certitude et la réalité de tout ce que nous connaissons. Car s' il ne dépendait que de notre fantaisie d' être affectés d' une chose grande

p261

comme si elle était petite, d' une chose bonne comme si elle était mauvaise, d' une chose vraie comme si elle était fausse, il n' existerait plus rien de réel dans le monde, du moins pour nous. Il n' y aurait ni grandeur ni petitesse, ni bien ni mal, ni faux ni vrai ; notre seule fantaisie serait tout. Un tel ordre de choses ne peut pas même se concevoir, il implique contradiction. Notre jugement est donc bien indépendant de notre volonté en ce sens. Mais il en dépend en ce que, comme nous l' avons vu, nous sommes maîtres jusqu' à un certain point de considérer telle perception et de rappeler tel souvenir plutôt que d' autres, et de donner notre attention plutôt à un de leurs rapports qu' à un autre. Ainsi c' est à proportion que nous soumettons notre sensibilité et notre mémoire à l' action de notre volonté, que celle-ci devient maîtresse des opérations de notre jugement.
Enfin on peut demander, et on demande souvent, si notre volonté elle-même est libre, si elle dépend de nous, c' est-à-dire, à parler exactement, si elle dépend uniquement d' elle-même. Il est bon de commencer

p262

par éclaircir cette expression, et par voir pourquoi nous mettons ainsi notre *moi* à la place de notre *volonté,* et pourquoi nous nous identifions davantage avec cette faculté qu' avec toute autre, comme si celles de percevoir des sensations, des souvenirs, des rapports, celle de faire des mouvemens, n' étaient pas nous, ne nous appartenaient pas, ne faisaient pas partie de notre moi, comme celle de former des desirs. La raison en est simple. Jouir et souffrir est tout pour nous ; c' est notre existence tout entière ; et nous ne jouissons et souffrons jamais qu' autant que nous avons des desirs, et qu' ils sont accomplis ou non. Nous n' existons donc que par eux et par la faculté d' en former. Quand quelque chose se fait contre notre desir, nous voyons bien que ce n' est pas nous qui l' opérons. Nos desirs et toutes les actions qui en sont les conséquences sont donc toujours la même chose que nous ; et tout ce qui n' est pas eux ou n' en dérive pas, est étranger à nous, ne fait pas partie de notre *moi.* la question proposée se réduit donc à celle-ci : notre volonté dépend-elle uniquement d' elle-même ?

p263

Ce qui est la même chose que de demander,
pouvons-nous vouloir sans cause, et uniquement
parceque nous voulons vouloir ? Ainsi présentée,
cette question n' est pas difficile à résoudre ;
comme il arrive toujours quand les questions sont
bien posées, c' est-à-dire que leurs vrais élémens
sont bien énoncés. Car, pour résoudre une question,
il ne s' agit jamais que de porter un jugement ;
et quand les deux idées à comparer sont connues et
présentes, le jugement est tout de suite porté.
Dans le cas actuel il ne s' agit que de voir s' il
est dans la nature de notre volonté d' entrer en
action sans être mue par rien, si un desir peut
naître en nous sans cause : il est bien clair que
non. En effet, si nous considérons le desir
abstraitement, si nous n' y voyons qu' une perception,
nous ne pouvons le concevoir, que comme une
conséquence nécessaire du jugement qu' une perception
précédente est pour nous bonne ou mauvaise à
éprouver, desirable ou non ; et ce jugement, que
comme la suite inévitable de la manière dont nous
a affecté cette perception quand nous l' avons
éprouvée. Si au contraire

p264

nous regardons nos desirs, ainsi qu' ils sont en
effet, comme les résultats de certains mouvemens
inconnus qui se passent dans les organes de l' être
animé, et qui lui font éprouver une manière d' être
qu' il appelle desirer, il est certain que tout
desir suit nécessairement du mouvement des organes
qui a la propriété de le produire ; et que ce
mouvement des organes n' est pas un acte de la
volonté, mais est lui-même occasionné par d' autres
mouvemens antérieurs. Ainsi, ni sous le rapport
idéologique, ni sous le rapport physiologique, il
n' est possible de concevoir le desir autrement que
comme une suite nécessaire de faits antérieurs ;
et en général il ne nous est pas possible de
comprendre un acte quelconque qui soit son principe
et sa cause à lui-même. Ainsi ceux de notre volonté
sont forcés et nécessaires comme ceux de toutes nos
autres facultés, et comme ceux de tous les autres
êtres animés ou inanimés qui existent dans la
nature.
Cette vérité, au reste, ne fait pas que nous ayons
tort d' attribuer à la faculté de

p265

vouloir l' extrême importance que nous y attachons dans nous et dans les autres, d' en porter les jugemens que nous en portons, et de nous conduire comme nous le faisons à son égard.
Nous n' avons pas tort de nous identifier à notre propre volonté, et de dire indifféremment, il dépend de moi, ou il dépend de ma volonté de faire telle ou telle chose, je ne suis pas le maître de cela, ou cela ne dépend pas de ma volonté : car comme souffrir et jouir est tout pour nous, et que nous ne souffrons et jouissons jamais qu' autant que notre volonté est accomplie ou contrariée, elle est bien un être identique avec notre *moi.*
nous n' avons pas tort d' attacher une extrême importance à la volonté dans les autres êtres sentans et voulans, et de l' identifier avec leur *moi ;* et eux, à leur tour, n' ont pas tort d' y attacher une extrême importance en nous, et de l' identifier avec notre *moi ;* car notre volonté a la puissance de diriger presque toutes nos actions, et surtout toutes celles par lesquelles nous influons sur eux. Ainsi

p266

pour eux notre volonté ou nous c' est bien exactement la même chose, excepté dans certains cas qui forment des exceptions assez rares.
Ils n' ont pas tort non plus d' attacher une idée de mérite ou de démérite, un sentiment d' amour ou de haine à notre volonté éclairée ou stupide, bienveillante ou malveillante à leur égard : car si nous n' avons pas le pouvoir de vouloir uniquement parceque nous voulons vouloir, nous avons jusqu' à un certain point, comme nous l' avons dit, celui d' attacher notre attention à telle ou telle perception, de multiplier et de rectifier les jugemens que nous en portons, et en vertu desquels nous avons des volontés. Or, que nous soyons portés à ces recherches par le ridicule pouvoir de les desirer sans motifs, ou par des circonstances inconnues, peu importe à ceux qui ne sont affectés que des résultats, et qui ne peuvent accorder leur estime qu' à la justesse qui y brille, et leur amour qu' au bien qui en résulte pour eux. En effet une chose quelconque n' est ni estimable ni aimable par la cause qui la produit, mais par l' effet qui en

p267

résulte ; et si nous disons communément que c' est l' intention seule (c' est-à-dire la volonté) qui fait tout le mérite d' une action, et que c' est l' intention seule dont on peut savoir bon ou mauvais gré, c' est uniquement parceque, comme nous l' avons déjà remarqué, nous identifions avec raison les autres avec leur volonté, comme nous nous identifions nous-mêmes avec la nôtre : et cette expression ne signifie autre chose si ce n' est qu' un individu n' est estimable et aimable qu' à proportion que sa volonté est éclairée et bienveillante. Or cela est tout aussi vrai dans l' hypothèse que sa volonté est l' effet nécessaire de causes inapperçues, que dans la supposition absurde qu' elle est un effet sans cause.

Par la même raison notre principe ne détruit point la justice des punitions et des récompenses ; au contraire il l' établit plus solidement : car si notre volonté est déterminée nécessairement par des jugemens antécédens, il est juste et raisonnable de lui fournir des motifs de se porter au bien ; au lieu que si elle naissait sans cause, les punitions et les récompenses

p268

n' auraient aucune influence sur ses déterminations futures, et les unes ne seraient qu' une vengeance puérile, et les autres que l' expression d' une reconnaissance inutile.

Ce sont sans doute les motifs que je viens de développer qui, apperçus confusément par tous les hommes, les ont conduits à porter tous, sur leur volonté et celle de leurs semblables, des jugemens qui sont très-justes au fond ; quoiqu' ensuite l' ignorance des causes qui déterminent invinciblement cette volonté, et l' envie de ne pas se croire les instrumens passifs des circonstances environnantes, les ait portés à imaginer que leur volonté est une création qui se produit spontanément en eux, et à ne jamais remonter à une cause antérieure de leurs actions que quand celle-là n' a pas lieu. Concluons donc que notre volonté n' a pas le pouvoir de former tel ou tel desir, sans motif et par un acte purement émané d' elle ; mais qu' ayant jusqu' à un certain point (quelle que soit la cause qui la mette en action) le pouvoir d' appliquer notre attention à une perception plutôt qu' à une autre, de nous

p269

faire retrouver un souvenir plutôt qu' un autre, de nous faire examiner tel rapport d' une chose plutôt que tel autre, tous actes qui sont les élémens de ses déterminations, elle influe, non immédiatement, mais médiatement sur sa direction ultérieure.
Je ne traiterai point ici, à la manière des scholastiques la question tant débattue de la nécessité et de la liberté : je pense, avec Locke, qu' être libre, c' est avoir le pouvoir d' exécuter sa volonté, et que, toutes les fois qu' on donne un autre sens à ce mot, on ne s' entend plus. Il ne peut donc pas y avoir de liberté avant la naissance de la volonté ; et il ne pouvait être question que d' examiner ce qui fait naître notre volonté : je pense que c' est ce que nous avons fait suffisamment.
Je terminerai là ce chapitre dans lequel, comme dans le précédent, je me suis borné à recueillir des faits, sans me permettre de remonter à leurs causes qui me sont inconnues, ni d' en tirer des conséquences qui auraient été prématurées.
Je sens qu' à la suite de ces observations

p270

je devrais indiquer les moyens de perfectionner notre faculté de nous mouvoir, et ceux de bien diriger notre faculté de vouloir et d' augmenter son influence sur toutes les autres : mais il faut auparavant nous être munis des observations dont nous allons nous occuper dans le chapitre suivant.

CHAPITRE 14 IDEOLOGIE T 1

p271

*des effets que produit en nous la fréquente répétition des mêmes actes.*
nous venons de passer en revue plusieurs circonstances importantes de nos différentes opérations physiques et intellectuelles ; mais il en est encore une qui mérite de fixer toute notre attention, c' est l' effet que produit sur chacune de ces opérations sa fréquente répétition. On appelle habitude la disposition, la manière d' être permanente qui naît de cette fréquente répétition ; c' est là le vrai sens du mot habitude. Il est vrai

que dans l' usage ordinaire on confond souvent la cause et l' effet ; et quand on dit, j' ai une telle habitude, j' ai l' habitude de telle chose, je suis habitué à telle chose, cela veut dire également ou que l' on fait souvent cette chose quelconque, ou que l' on éprouve la disposition qui résulte de la fréquente répétition de cette action. Ce

p272

manque de précision dans le langage vient sans doute de ce que peu de gens ont réfléchi avec attention sur les habitudes et sur leurs causes ; car l' inexactitude des expressions naît toujours de la confusion des idées : voilà pourquoi les langues se perfectionnent à mesure que les connaissances se débrouillent. Conformons-nous cependant à l' usage ; mais occupons-nous de nous faire des idées nettes de nos habitudes, et de démêler les effets qu' elles produisent sur nos différentes facultés ; et commençons par la faculté de nous mouvoir, qui, prise dans son sens le plus étendu, renferme toutes les autres.

Personne n' ignore que plus nous répétons souvent le même mouvement, quel qu' il soit, plus nous l' exécutons avec facilité et rapidité. C' est d' après cette observation constante et générale que, lorsque nous voulons réussir à faire une action quelconque, nous nous y exerçons le plus possible ; et que quand on veut qu' un ouvrage se fasse très-vîte, on a soin de partager le travail de manière que chaque ouvrier n' ait qu' un petit nombre de mouvemens et toujours les mêmes à exécuter ;

p273

c' est là le grand avantage de la division du travail dans les manufactures. Ce principe est donc connu de tout le monde.

Mais tout le monde ne remarque pas de même que plus un mouvement est facile et rapide, moins il est senti, ensorte que souvent il finit par ne plus donner lieu à aucune sensation, par être tout-à-fait inapperçu : cela est pourtant très-vrai.

Une observation non moins juste, à laquelle on fait encore plus rarement attention, c' est que lorsqu' il s' agit d' un mouvement volontaire, pour parvenir à le faire avec rapidité, il ne suffit pas que l' organe moteur immédiat contracte la souplesse

nécessaire pour l' exécuter sans peine, il faut encore que nous apprenions à former promptement et sans désordre les différens desirs successifs en vertu desquels le mouvement doit s' effectuer. C' est une chose qui s' observe d' une manière très-marquée les premières fois que l' on s' étudie à produire quelque mouvement un peu compliqué. Lorsque je commence à prendre des leçons de danse ou de clavecin,

p274

par exemple, il faut que mon maître me fasse connaître en détail les différens mouvemens partiels que mes jambes ou mes doigts doivent exécuter, et dans quel ordre je dois les vouloir ; il faut qu' il me les décompose, c' est-à-dire qu' il m' enseigne chaque jugement et chaque desir particulier que je dois former, et dans quel ordre ils doivent se succéder ; il faut que l' opération intellectuelle devienne aussi facile que l' opération mécanique : la preuve en est que ce n' est que quand la première s' exécute avec régularité et sans peine, que j' ai ce qu' on appelle mon pas de danse dans la jambe, ou ma pièce de clavecin dans la main ; et que si elle éprouve dérangement, confusion, ou hésitation, l' opération mécanique se fera irrégulièrement et mal. C' est pour cela que presque toutes nos actions, même celles où nous paraissons le plus purement machines, portent jusqu' à un certain point l' empreinte de l' état où sont nos facultés intellectuelles.
Ajoutons encore une réflexion à celle-ci ; c' est qu' il arrive à ces jugemens et à ces desirs que nous sommes obligés de

p275

former pour faire certains mouvemens, précisément la même chose qu' à ces mouvemens eux-mêmes ; c' est-à-dire que tant qu' ils sont pénibles et lents, nous les distinguons tous et nous en avons une conscience détaillée ; et dès qu' ils ont été répétés assez souvent pour naître avec facilité et rapidité, ils ont lieu presque sans que nous nous en appercevions, ou même totalement à notre insu. C' est ce que nous allons voir plus en détail en parlant des effets de la fréquente répétition de nos opérations intellectuelles.

Puisque toutes nos opérations intellectuelles, nos perceptions, sont des effets de mouvemens qui s' opèrent dans nos organes, il est nécessaire qu' elles participent aux modifications qu' apporte dans tout mouvement la circonstance d' être fréquemment répété ; mais comme les conséquences n' en sont pas exactement les mêmes pour nos différentes espèces de perceptions, il faut les considérer séparement : commençons par les sensations proprement dites. Le mouvement qui a lieu lorsque nous percevons une sensation devient plus rapide

p276

et plus facile quand il a été fréquemment répété ; il doit donc se faire qu' une sensation souvent éprouvée soit moins vive pour nous : c' est aussi ce qui s' observe. Elle ne produit plus en nous ce sentiment de surprise qui nous excite si vivement les premières fois ; plus elle se renouvelle souvent, moins elle attire notre attention ; et si enfin elle est trop fréquente ou trop prolongée, elle finit par n' être plus apperçue, comme lorsque nous sentons trop long-tems la même odeur ou le même goût, ou le même degré de lumière ou de température.

p277

Quand l' effet contraire arrive, comme lorsqu' une douleur nous devient plus insupportable à mesure qu' elle se renouvelle ou se prolonge, c' est toujours parcequ' elle finit par déranger ou détruire l' organe qu' elle affecte, ou parce que le mouvement organique qui la produit, en se répétant et se prolongeant, met en jeu d' autres organes sensitifs, et y excite des mouvemens qui n' avaient pas eu lieu d' abord ;

p278

ce qui dans les deux cas rend le mal réellement plus grave, ou plutôt multiplie réellement les causes de douleur. Il est même à remarquer que si nos douleurs deviennent plus poignantes à la longue, il n' en est jamais de même de nos plaisirs ; ce qui pourrait tenir non-seulement à ce que tout plaisir disparaît dès que le sentiment de fatigue survient, mais encore à ce que, dans l' accroissement de la douleur

par la fréquence ou la durée, il y entre de l' action de notre jugement qui nous irrite contre cet état pénible, et nous le fait trouver plus insupportable.
Il est donc vrai en général que nos sensations trop répétées deviennent moins senties, comme le mouvement sensitif qui les produit devient plus facile : mais puisque ce mouvement de l' organe lui devient plus facile, la sensation doit donc devenir plus facile aussi, c' est-à-dire n' avoir pas besoin d' un stimulant aussi fort pour être excitée : c' est aussi ce qui arrive. Il est d' observation constante que la délicatesse de nos sens s' accroît par l' exercice, même indépendamment de la part qui doit être attribuée à l' action du jugement

p279

dans ce progrès ; et quand le contraire a lieu, c' est qu' il y a eu lésion dans l' organe par le trop grand usage qu' on en a fait.
Maintenant, de même que l' observation attentive de ce qui arrive à nos mouvemens en vertu de leur fréquente répétition nous a conduits à trouver quel devait être l' effet de la même cause sur nos sensations, et à reconnaître que les phénomènes sont tels que nous avions jugé d' avance qu' ils devaient être ; de même aussi l' examen que nous venons de faire de la sensation nous fait déjà prévoir ce qui arrive à la mémoire.
En effet, quand nous percevons une sensation, le mouvement quelconque opéré dans l' organe affecté en produit un autre dans le centre nerveux, que nous concevons comme le siége de la perception, et qui en est l' organe propre. Quand nous percevons un souvenir, ce n' est pas ce premier mouvement qui recommence ; aussi le souvenir d' une sensation n' est pas la sensation elle-même. C' est le mouvement de l' organe propre de la perception qui se renouvelle.
Or ce mouvement

p280

est comme tous les autres ; plus il a eu lieu souvent, plus il se renouvelle avec facilité et promptitude ; et moins est vive la perception qu' il nous cause ; tel est aussi ce que nous éprouvons.
Plus nous avons eu souvent une perception quelconque, plus nous en avons aisément le souvenir ; mais aussi moins ce souvenir nous frappe et nous émeut. S' il

est plus vif quand la sensation a été longue et profonde, c' est uniquement parceque son impression sur les organes a été plus forte ; mais cela ne tient pas à ce sentiment d' *étrangeté* (qu' on me passe ce terme presque synonyme de celui de *nouveauté)* qui naît de la difficulté qu' éprouve l' organe à se plier à un mouvement qu' il n' a pas encore exécuté. Mais nul de nos mouvemens internes n' est isolé ; ils se tiennent et s' enchaînent, comme tous les mouvemens de la nature, par une multitude de rapports et de combinaisons ; et plus ils se répètent, plus ils mettent en jeu tous les mouvemens adjacens, et les rendent faciles, quoique moins sensibles. Ainsi plus un souvenir se renouvelle, plus il réveille aisément

p281

tous les souvenirs collatéraux, quoiqu' ils deviennent moins frappans. C' est ainsi que s' établit cette liaison des idées, phénomène idéologique si important, dont l' observation a été si justement vantée, puisqu' elle jette le plus grand jour sur nos opérations intellectuelles, et qui n' est lui-même que la liaison mécanique ou chimique des mouvemens organiques qui produisent nos idées. Ce que nous avons dit des sensations et des souvenirs s' applique complètement et parfaitement à nos jugemens, non-seulement parceque l' on ne peut juger que ce que l' on sent, et que tout ce qui arrive aux matériaux, aux sujets de nos jugemens, influe nécessairement sur eux, mais encore parceque nos perceptions de rapports elles-mêmes ne sont, comme nos autres perceptions, que des effets de certains mouvemens dans nos organes ; aussi participent-elles à toutes les modifications qu' éprouve tout mouvement par l' effet de sa fréquente répétition. Il est manifeste que plus nous avons porté souvent le même jugement ; plus nous le portons facilement, rapidement, moins il

p282

nous frappe, et plus il réveille aisément et sans que nous nous en appercevions, tous ceux qui y tiennent de près. Cela va même jusqu' à faire toutes ou presque toutes ces opérations à notre insu, ou du moins sans que nous en ayons une conscience distincte. Il doit en être, et il en est de nos desirs

absolument comme de nos jugemens, puisqu' ils ne sont comme ceux-ci que des effets de mouvemens organiques. Plus nous avons formé un desir, plus nous sommes disposés à le former, plus la moindre chose l' excite, plus il réveille de sentimens environnans. Mais en général il s' alanguit après la première explosion. Si cela n' arrive pas toujours, c' est parceque les opérations qui l' occasionnent, étant devenues plus faciles par leur fréquence, ou ayant laissé des traces plus profondes par leur durée, sont répétées plus souvent et à l' occasion de plus de circonstances diverses. Si enfin au lieu de diminuer, il augmente, on peut et on doit en dire ce que nous avons dit des sensations, dont tout desir émane, et dans lesquelles il est implicitement renfermé :

p283

c' est que par sa fréquence et sa durée, il met en jeu d' autres organes sensitifs qui n' agissaient pas d' abord, ce qui augmente le besoin primitif ; ou il rend plus fréquent le jugement que son accomplissement nous est nécessaire, ce qui rend plus énergique la souffrance de n' y pas parvenir. Telle est, je crois, l' histoire exacte et scrupuleuse des effets qu' une fréquente répétition ou une durée prolongée produit sur nos mouvemens, tant ceux qui ne consistent que dans le déplacement de quelque partie de notre corps, que ceux qui produisent nos diverses espèces de perceptions ou opérations intellectuelles. Elle est fondée sur des observations faites avec soin ; et parceque du développement délicat de leurs circonstances les moins apperçues on tire des raisons diverses, dont les unes sont propres à expliquer un résultat, et les autres un résultat fort différent, ne vous persuadez pas, jeunes gens, que cette analyse soit fantastique et inventée seulement pour s' accommoder aux faits : avec cette prévention on trouverait très-mauvaise l' explication du physicien qui dit : si la fumée tombe dans le

p284

vide et s' élève dans l' air, c' est toujours la pesanteur qui en est cause ; et pourtant il a parfaitement raison. Sans doute il vaudrait mieux qu' il pût vous dire *à priori* pourquoi la pesanteur fait tomber un corps grave, et que je

pusse vous montrer les raisons mécaniques et chimiques qui font que nos mouvemens tant sensibles qu' insensibles s' opèrent de telle ou telle façon, et produisent telle ou telle nuance de perception ; mais c' est ce que ni lui ni moi ne saurions faire : tout ce que nous pouvons, c' est d' examiner les différentes façons dont les choses se passent, et d' y découvrir quelques lois générales, c' est-à-dire quelques manières constantes d' agir. Si après cela les faits se trouvent toujours tels qu' ils devraient être, en supposant ces lois réelles, cela prouve qu' on ne s' est pas trompé en les remarquant, et non pas qu' on les a imaginées à plaisir, pour ensuite forcer les faits à s' y accommoder ; et moins ces lois sont multipliées, et plus les faits qu' elles expliquent, c' est-à-dire qui ne les contredisent pas, sont nombreux, plus on est près du but ; car la perfection de la science serait de

p285

voir tous les faits possibles naître d' une seule cause.
Je crois donc que c' est une loi générale de tous nos mouvemens, *que plus ils sont répétés, plus ils deviennent faciles et rapides, et que plus ils sont faciles et rapides, moins ils sont perceptibles, c' est-à-dire plus la perception qu' ils nous causent diminue, jusqu' au point même de s' anéantir, quoique le mouvement ait toujours lieu.* je crois en outre que cette seule observation, en ayant égard à la manière particulière dont elle s' applique à chacune de nos facultés, suffit pour nous rendre raison de tous les effets de la fréquente répétition de nos perceptions. Nous venons déjà de l' appliquer avec succès à nos perceptions élémentaires ; essayons actuellement de la rapprocher de perceptions qui soient plus composées, et par conséquent d' habitudes qui seront plus compliquées : ce vous sera une nouvelle occasion de remarquer combien il nous est utile et commode d' avoir su ranger la foule immense de nos idées sous un petit nombre de classes, ou plutôt d' avoir pu les décomposer en un petit nombre

p286

d' élémens toujours les mêmes ; car nous allons reconnaître dans les modifications apportées à ces

idées par leur fréquente répétition, le produit des changemens particuliers qu' elle apporte à ce petit nombre de perceptions élémentaires.
Ne craignons pas de prodiguer les exemples. Un homme vous paraît dans une situation fâcheuse, et il a l' air content ; il vous dit qu' on s' habitue à la peine : le guerrier vous dira de même qu' on se fait au danger.
Demandez à cet autre, qui montre tant de répugnance à avaler un breuvage désagréable, s' il a eu autant de peine à s' y résoudre les jours précédens ; il vous dira que non, mais que chaque jour il lui devient plus insupportable : cependant s' il est peu sensible à un spectacle agréable, c' est qu' il l' a beaucoup vu. S' il ne se rappelle pas qu' on s' est servi d' une expression singulière, c' est qu' il l' a déjà beaucoup entendue, il n' en est plus frappé ; pourtant il vous récitera un long passage d' une langue qu' il ne comprend pas, et ne s' y trompera pas, uniquement parcequ' il l' a entendu et répété mille fois.

p287

Si dans la conversation il place à tout moment le même mot, quoiqu' il ne soit pas toujours à propos, c' est encore par la même raison.
Si vous êtes surpris de la vîtesse et de la justesse avec laquelle vous calculez des chiffres sans presque y penser, vous vous dites, c' est l' habitude : si vous êtes frappé de la facilité avec laquelle vous combinez des notes de musique, ou des caractères, et en trouvez l' expression, sans songer à la valeur de chacun d' eux en particulier, sans réfléchir sur leurs différens rapports, en pensant même à autre chose, vous dites encore, c' est l' habitude.
Si un homme voit tout de suite dans un parti qu' on lui propose de prendre, un grand nombre de conséquences qui ne vous frappent pas, et qu' il sent déjà, quoiqu' il ne puisse encore ni les démêler ni en rendre compte, il vous dira que c' est l' effet de l' habitude qu' il a de pareilles affaires : s' il est à l' instant saisi d' une multitude de beautés ou de défauts d' un morceau de poésie, ou de musique, ou d' un tableau, il vous en donnera la même raison.

p288

Si vous le voyez vivement touché d' une marque d' attachement, soyez sûr qu' il a l' habitude des

affections tendres ; tandis que s' il est peu sensible
à une prévenance à laquelle il n' a pas droit de
s' attendre, c' est qu' il est trop habitué à en
recevoir qui ne l' ont pas ému.
Au contraire s' il se montre profondément révolté
d' une légère injustice, ou presque insensible à
une noire trahison, c' est peut-être dans les deux
cas qu' il a déjà beaucoup souffert des vices des
hommes ; l' habitude qu' il en a, l' a cabré ou blasé.
Prenons encore des exemples d' un autre genre :
regardez ce claveciniste, ce danseur, cet écuyer,
ce maître d' escrime ; ils exécutent des mouvemens
très-difficiles, ils les font non-seulement avec
facilité, mais très-précisément selon leur volonté,
et sans s' appercevoir de toutes les volontés
partielles qu' ils sont cependant obligés d' avoir
pour arriver aux résultats : les deux derniers de
plus jugent avec une promptitude et une sagacité
extrêmes des mouvemens imperceptibles de leur cheval
ou de leur adversaire, ils les prévoient

p289

même, et en tirent d' avance des conséquences
très-éloignées et très-fines, dont ils n' ont pas
même la conscience, et contre lesquelles ils se
défendent avec une justesse admirable ; autant
d' effets de l' habitude.
Cependant si un homme répète continuellement un
geste sans expression et sans effet, s' il a un
mouvement en apparence absolument involontaire,
uniquement convulsif, en un mot ce que l' on appelle
un *tic ;* c' est encore le plus souvent un effet
de l' habitude.
Enfin si un homme se dégoûte d' une liaison qui
faisait son bonheur, c' est l' habitude qui en a
flétri les charmes ; et en même tems si un
attachement, un goût l' a entièrement subjugué, si
pour le satisfaire, il agit contre les lumières
mêmes de sa raison, voyant clairement qu' il a tort,
c' est que l' habitude lui a fait un besoin de ce
sentiment ou de ce plaisir.
Voilà un bien grand nombre d' exemples d' habitudes :
j' en pourrais citer mille autres ; mais je n' ai
pas réuni ceux-ci sans choix et au hasard : il y en
a à-peu-près de toutes les espèces, ils sont tous
différens,

p290

et plusieurs même paraissent diamétralement opposés. Vous y voyez tous les genres de la sensibilité attiédis ou exaltés ; la mémoire engourdie ou rendue très-vive ; les mouvemens devenus toujours très-faciles, mais tantôt dépendans de la volonté à un point extrême, tantôt absolument involontaires ; des jugemens d' une finesse singulière, mais si peu distincts qu' on n' en a pas même la conscience ; la volonté prendre tantôt une direction, tantôt une autre tout opposée, et sa détermination paraître même quelquefois sans motifs, ou, ce qui est plus fort, contraire à des motifs évidens.
Cependant on a raison de dire que ce sont autant d' habitudes diverses, c' est-à-dire autant de manières d' être, produites par la répétition fréquente de certains actes : mais il faut convenir que quand on n' entre point dans plus de détails et quand on se borne à cette explication sommaire, elle n' est pas très-satisfaisante, et elle n' apprend pas du tout comment cette fréquente répétition a pu produire des résultats si opposés. Si au contraire vous rapprochez de ces effets compliqués nos

p291

observations sur les propriétés de nos mouvemens tant internes qu' externes, tant moteurs que sensitifs, et sur les conséquences de ces propriétés dans l' exercice de chacune de nos facultés intellectuelles élémentaires, vous démêlerez facilement les causes prochaines de tous ces effets ; et vous reconnaîtrez qu' il suffit de faire attention que nos mouvemens fréquemment répétés deviennent *faciles, rapides,* et *peu sentis,* pour trouver la raison très-plausible de la production de tous ces phénomènes.
Citons-en pour preuve un de ceux qui paraissent les plus incompréhensibles. Un homme, emporté par une passion violente qui le domine, agit pour la satisfaire contre les lumières les plus évidentes de sa raison : nous contenterons-nous, comme le vulgaire, de dire vaguement que c' est l' effet de la force de l' habitude ? Cela est vrai, mais cela n' apprend rien : irons-nous supposer, avec tant de philosophes, que l' homme est sous le joug de deux principes qui se font une éternelle guerre, d' Oromaze et d' Arimane ? Ou qu' il a une ame livrée à la concupiscence, et

p292

une autre plus intellectuelle et plus pure ? Ou, comme on dit, qu' il obéit tantôt aux appétits de la chair, tantôt aux lumières de l' esprit ? Vous sentez le vide et le néant de toutes ces prétendues explications qui ne consistent qu' à redire d' une manière inintelligible la chose observée. Nous irons donc plus droit au fait ; nous remarquerons que pendant que cet homme porte avec réflexion quelques jugemens sensés qu' il perçoit nettement, précisément parcequ' il les porte avec peine, il en porte en même tems un grand nombre d' autres dont il s' apperçoit à peine, justement parcequ' ils lui sont extrêmement familiers, et qui, par cette raison-là même, réveillant une foule d' autres impressions, l' entraînent en sens contraire.
C' est ce qui faisait dire à une femme de beaucoup d' esprit : *la raison éclaire et ne conduit pas :* ajoutez, *quand les décisions contraires aux siennes sont devenues habituelles.* avec cette addition, cette maxime qui n' est que trop souvent vraie, mais qui paraît épigrammatique et paradoxale, se trouve expliquée ; et elle nous apprend combien il est important

p293

de rendre habituels les jugemens justes. C' est là l' éducation morale tout entière, tant celle des hommes que celle des enfans.
Voici encore un phénomène qui vient bien à l' appui de cette explication, car il en développe toutes les circonstances et les justifie. La lune nous paraît plus grande à l' horizon qu' au zénith, quoique par la réfraction et la distance elle fasse réellement dans notre oeil un angle un peu plus petit : la cause de cela est que les objets terrestres, interposés entre elle et nous, nous la font juger plus loin, et que nous pensons, sans nous en appercevoir, que le corps, qui de si loin nous envoie des rayons qui forment un si grand angle, doit être bien grand. Lorsque nous nous sommes bien démontré que la lune n' est pas plus grande dans un cas que dans l' autre, l' apparence fausse subsiste toujours : c' est que le jugement de la grandeur par la distance présumée, et de la distance par le nombre des objets interposés, est profondément habituel ; et il l' emporte sur le jugement produt par la démonstration. La preuve que c' est bien là ce qui se passe, c' est que regardez tout de suite cette lune

p294

à l' horizon, au travers d' un tube qui supprime les objets interposés, vous la voyez sur-le-champ plus petite ; tandis que le moment d' avant, si vous l' avez prise pour la flamme d' un incendie, comme il arrive quelquefois à son lever, elle vous a paru plus grande encore qu' à l' ordinaire.
Au contraire je vois de loin sur un toit un objet immobile ; d' après la distance présumée je le juge de deux pieds de haut, et c' est en effet ce qu' il devrait avoir : bientôt cet objet se meut, je reconnais que c' est un homme ; à l' instant l' apparence change pour moi, et je vois réellement cet homme haut d' environ cinq pieds, tout comme, en dépit de la diminution des angles, je lui vois toujours environ ses cinq pieds de hauteur, qu' il soit à dix pieds de distance de moi ou à vingt.
C' est que le jugement qu' un homme a environ cinq pieds de haut est plus habituel encore et plus frappant que celui qui déduit telle grandeur de telle distance dans un cas particulier.
Si nous avions touché et toisé maintes fois la lune comme un homme, si sa grandeur réelle nous était aussi manifestement

p295

connue, je ne doute pas que nous nous conduirions de même à son égard, et qu' au lieu de lui voir, comme nous le faisons, des grandeurs différentes sous le même angle (ou même plus de grandeur sous un angle plus petit), nous tomberions dans l' excès contraire, et, comme à l' homme, nous lui verrions souvent la même grandeur malgré des angles visuels considérablement différens.
Dans tous ces cas il est manifeste qu' il y a simultanéité et conflict de jugemens, les uns apperçus, les autres inapperçus, et que ce sont toujours les plus habituels qui l' emportent souvent à tort. C' est bien là, je crois, l' image des combats de nos passions contre notre raison, et la preuve que nous avons saisi tous ces phénomènes sous leur vrai point de vue.
Il est vrai que, pour goûter cette manière de voir, il faut consentir à admettre qu' il se passe en nous continuellement un nombre prodigieux de mouvemens, et qu' à chaque instant il s' y exécute presque simultanément une quantité incroyable d' opérations intellectuelles dont nous n' avons pas même la conscience. Cette supposition

p296

effraie l' imagination : cependant, jeunes gens, il faut y accoutumer votre raison, puisque les faits prouvent que c' est la vérité. En effet, vous ne pouvez pas douter de la célérité et de la complication vraiment merveilleuse de tous les mouvemens qui servent à l' entretien de votre vie, et de tous ceux que vous faites lorsque vous vous livrez à certains exercices.
Réfléchissez à ce qui se passe en vous quand vous lisez un livre ; il n' est pas douteux que quand vous avez appris à lire, il a fallu que vous ayez une connaissance distincte et sentie de la figure de chaque lettre, du son qui la représente isolément, de la manière de la lier et de la fondre avec les autres pour former les syllabes et les mots ; quand vous avez appris la langue dans laquelle est écrit ce livre, il a fallu de même que vous sentiez fortement et péniblement la valeur de chaque mot et de tous les signes grammaticaux et orthographiques qui expriment leurs rapports : et quand ensuite vous lisez ce livre avec rapidité et facilité, en croyant ne vous occuper que du sens, il est pourtant

p297

impossible que tous ces innombrables jugemens ne se fassent pas dans votre tête à votre insu ; il est impossible encore que chaque mot exprime pour vous une idée, sans réveiller en vous une foule d' idées composantes de chacune de ces idées composées. Enfin, vous ne sauriez avoir aucune opinion ni sur la manière dont le sujet est traité, ni sur la difficulté de la composition, ni sur le mérite du style, sans qu' un nombre vraiment prodigieux d' autres systèmes d' idées ne soit ressuscité en vous successivement et presque simultanément : sans doute vous ne vous en appercevez pas ; mais puisque la chose est indispensable, elle existe quoiqu' à votre insu. Tous ces mouvemens, toutes ces opérations dépendant nécessairement les unes des autres, si une seule avait manqué, la chaîne eût été rompue ; il faut donc absolument qu' elles se soient effectuées toutes : seulement elles se sont opérées d' une manière imperceptible dans la stricte signification du mot.
Il en est de même de l' homme qui écrit ses idées à course de plume ; et il faut en outre que toutes les opérations intellectuelles

p298

nécessaires pour conduire ses doigts aient lieu aussi ; sans ces deux conditions il n' exprimerait aucun sens suivi, et ne tracerait aucuns caractères distincts.
Nous ne saurions trop nous familiariser avec ces merveilles de la nature : ce n' est point du tout le merveilleux qui doit nous révolter, c' est l' absurde. Qui de nous pourra jamais comprendre la prodigieuse petitesse des globules du fluide qui circule dans les nerfs d' un insecte, ou l' excessive ténuité des particules odorantes d' un corps qui en remplit continuellement un grand espace pendant des années sans perdre une quantité appréciable de son poids ? Qui se fera jamais une idée de l' effrayante multitude des rayons lumineux qui partent d' un corps éclairé dont chaque point en renvoie un faisceau tout entier à chacun des points de l' espace ? Et qui pourra jamais concevoir l' inappréciable subtilité des molécules de cette matière qui se croise et se pénètre, pour ainsi dire, dans tant de milliards de sens différens, sans se causer le moindre obstacle ni le plus petit dérangement ? Personne cependant n' est tenté de nier ces faits, parcequ' ils

p299

sont avérés, et parcequ' encore une fois, qu' une chose soit incompréhensible, ce n' est point du tout une raison de lui refuser notre assentiment quand son existence est prouvée. Nous ne sommes fondés à nier constamment que ce qui est démontré impossible, et il n' y a de démontré impossible que ce qui implique contradiction ; du reste tout est miracle dans ce monde pour nos faibles moyens de connaître.

p300

N' ayons donc aucune peine à convenir avec nous-mêmes que l' homme est encore mille fois plus admirable que nous ne nous en étions doutés après un examen superficiel ; qu' il s' opère en lui mille et mille fois plus de choses que nous n' en avions découvert à un premier apperçu ; qu' il n' est affecté et averti que des effets les plus rares et les plus grossiers de son organisation, tandis qu' une infinité d' autres

échappe à sa perception ; et qu' enfin la propriété qu' il remarque dans tous ses mouvemens et dans toutes ses opérations intellectuelles *de devenir plus rapides, plus faciles, et moins sentis à mesure qu' ils sont répétés,* que cette propriété, dis-je, bien avérée, bien constatée, bien incontestable, est portée jusqu' à un point incalculable, et qu' elle est la cause de tous les phénomènes qui nous apparaissent sous le nom d' habitudes.

p301

Cette manière de considérer les choses, que je crois la vraie, nous conduit, non pas à expliquer, mais à voir avec moins d' étonnement et un peu plus d' intelligence ce que nous appelons en général les déterminations instinctives, et nommément celles de certains animaux qui, dès le moment de leur naissance, font des actions qui paraissent exiger un grand nombre de combinaisons, et même quelques connaissances acquises ; car, soit que nous regardions ces déterminations comme des effets mécaniques et chimiques de combinaisons qui nous sont inconnues, soit que nous y voyions les résultats d' opérations intellectuelles, qui dans ces animaux s' exécuteraient dès le premier moment avec la même incroyable promptitude que la plupart d' entre elles n' acquièrent chez nous que par leur fréquente répétition ; il n' y aurait là rien de plus étonnant que tout ce que nous venons d' observer en nous ; cela ne ferait guère, dans les deux cas, que nous porter à admettre que la célérité des mouvemens du fluide nerveux égale la prodigieuse vîtesse de la lumière : c' est peut-être à quoi

p302

l' analogie toute seule aurait dû nous conduire. Là, comme partout, ce ne sont pas les phénomènes les plus rares, mais bien les plus communs, qui sont les plus surprenans.
Observez cependant, jeunes gens, que quoique ces réflexions tendent à diminuer votre admiration pour ces faits extraordinaires qui suivent immédiatement la naissance de certains animaux, cela ne doit pas vous porter à croire légérement leur existence : il en est certainement de très-singuliers, qui sont bien constatés ; mais la plupart de ceux que l' on raconte, même depuis la plus haute antiquité,

mériteraient d' être observés de nouveau, et soumis à un examen rigoureux, qui peut-être en ôterait bien du merveilleux ; ce serait même rendre un grand service à la science qui nous occupe. Au reste, je ne veux point traiter ici de l' idéologie comparée, je croirai avoir assez fait si j' ai établi sur des bases solides l' idéologie de l' homme ; le surplus m' éloignerait également et du cercle de mes connaissances et de l' objet de mon ouvrage : je fais des voeux pour qu' un savant professeur,

p303

qui a fait preuve de la capacité nécessaire et de l' étendue d' esprit suffisante, remplisse à cet égard les espérances qu' il nous a données.
Pour revenir à notre sujet, il reste donc convenu que nos mouvemens et nos opérations intellectuelles deviennent plus rapides, plus faciles et moins sensibles, à proportion qu' ils ont été plus fréquemment répétés : c' est là la source de nos progrès et de nos erreurs. Il faut actuellement examiner les uns et les autres.

CHAPITRE 15 IDEOLOGIE T 1

p304

*du perfectionnement graduel de nos facultés intellectuelles.*
il est difficile, peut-être même impossible de concevoir une sensation, une impression sensible quelconque existante en nous, sans qu' elle donne lieu à quelque jugement et à quelque desir, au moins au jugement qu' elle est agréable ou désagréable, et au desir de l' éprouver ou de l' éviter : ces perceptions paraissent faire pour ainsi dire partie de la sensation elle-même, et en naître nécessairement et presque simultanément.
Mais on peut fort bien imaginer un ordre de choses tel, que ces sensations, jugemens, ou desirs, n' imprimeraient aucune trace durable en nous, et nous laisseraient, lors de leur disparition, absolument comme nous étions avant de les avoir éprouvés. Dans ce cas, nous n' aurions aucune espèce de mémoire ; car le

p305

souvenir est l' effet d' une disposition demeurée
dans nos organes après une perception, disposition
en vertu de laquelle le mouvement éprouvé se
renouvelle au moins en partie, lorsque quelque
circonstance l' excite. La preuve en est qu' il n' y
a qu' une impression déjà éprouvée qui puisse être
excitée ainsi. Même lorsque nous faisons ce que
nous appelons imaginer, nous ne créons rien
d' absolument neuf, nous ne faisons que nous rappeler
ce que nous avons déjà éprouvé, et en former de
nouveaux composés. La mémoire est donc le premier
résultat de cette capacité qu' ont nos organes, de
recevoir une disposition permanente à l' occasion
d' une impression passagère. Elle nous est bien
nécessaire cette faculté de nous ressouvenir ; sans
elle le passé ne serait rien pour nous, nous serions
toujours comme au moment de notre première sensation,
et tout progrès ultérieur serait impossible.
Mais ces progrès seraient encore bien faibles, si
nous ne retirions d' autre fruit de l' exercice de
nos facultés intellectuelles que la possibilité de
nous rappeler les impressions reçues, et s' il n' en

p306

résultait pas une beaucoup plus grande facilité
dans les différentes opérations de ces facultés.
Heureusement il n' en est pas ainsi ; et nous avons
vu que tous nos mouvemens deviennent et plus
faciles et plus rapides quand ils ont été souvent
répétés, et qu' il en est de même de nos opérations
intellectuelles. Nous avons vu que cette rapidité
et cette facilité sont susceptibles d' un
accroissement incalculable, et nous avons eu bien
des occasions de remarquer que toute action que
nous faisons pour la première fois nous paraît
d' une difficulté qui nous surprend nous-mêmes
dans la suite, quand nous en avons pris
l' habitude, ou, comme on devrait dire, quand nos
organes ont contracté l' habitude qui résulte de la
fréquente répétition de cette action. Nous en
devons conclure, qu' au moins dans l' espèce
humaine, quand même l' individu naîtrait avec
l' entier développement de tous ses organes, il
n' en serait pas moins réduit d' abord à un degré
bien borné d' intelligence et de capacité ; tous
ses mouvemens, tous les actes de sa pensée seraient
lents et pénibles : c' est dans tous

p307

les genres que nos commencemens sont faibles. Mes jeunes amis, méfiez-vous des poëtes, et des philosophes qui, comme eux, raisonnent d' après leur imagination, et non d' après les faits ; ce sont d' aimables enchanteurs, mais de très-dangereux séducteurs. L' âge d' or, tant vanté, est le tems de la souffrance et du dénuement ; et l' état de nature est celui de la stupidité et de l' incapacité absolue. Nous

p308

ne tenons de cette nature si admirable, c' est-à-dire de notre organisation, que la possibilité de nous perfectionner, et cela nous suffit ; mais en sortant de ses mains, non-seulement nous sommes dans une ignorance complète, mais encore nos moyens de connaître sont dans un engourdissement total ; nous n' en possédons, pour ainsi dire, que le germe, il faut que l' exercice les élabore, les perfectionne, les développe. Ainsi nous sommes entièrement les ouvrages de l' art, c' est-à-dire, de notre propre travail ; et nous ressemblons aussi peu aujourd' hui à l' homme de la nature, à notre manière d' être originelle,

p309

qu' un chêne ressemble à un gland, et un poulet à un oeuf.
Nous devons donc bien nous garder de croire que nos facultés intellectuelles aient toujours été ce qu' elles sont, et que, dans toutes les circonstances, elles eussent fait les mêmes progrès ; et il serait très-curieux de démêler, dans l' état où nous les voyons, ce qu' elles doivent au perfectionnement de notre individu et à celui de l' espèce humaine en général : tâchons d' y parvenir. Nous ne saurions jamais nous considérer sous trop d' aspects différens ; c' est le moyen de nous mieux connaître.
La seule manière de savoir parfaitement à quoi s' en tenir sur ce point, serait de pouvoir observer des hommes qui n' auraient jamais eu de communication avec aucun de leurs semblables : car les questions de fait ne sont pleinement résolues que par l' expérience ; mais celle-ci n' est pas en notre pouvoir. L' homme

ne naît ni ne vit isolé ; il ne peut subsister de
cette manière, et ne saurait passer son premier âge
sans secours étrangers : ainsi toujours il a été
influencé par l' état de

p310

société ; toujours il a participé plus ou moins
au degré de perfection où était l' espèce humaine
au moment de sa naissance. Nous avons, à la vérité,
quelques exemples d' enfans et de jeunes gens des
deux sexes qui ont été rencontrés dans des forêts,
où ils paraissent avoir existé plus ou moins de tems
seuls. Un savant naturaliste, dans un petit ouvrage
qu' il a publié à l' occasion du dernier de ces enfans
trouvés, en cite jusqu' à onze, sur lesquels il nous
donne des renseignemens précieux. Mais, d' une part,
ces individus, quelque étrangers qu' ils nous
paraissent à toute société et à tout langage, ont
nécessairement vécu avec des hommes, au moins dans
leur premier âge ; et sous ce rapport, si nous les
prenions pour terme de comparaison, ils nous
donneraient une trop haute idée du degré de
perfectionnement

p311

auquel peut atteindre un homme absolument et
totalement livré à lui-même. D' une autre part, on
a remarqué avec beaucoup de sagacité que presque
tous ces enfans ainsi séquestrés de la société
devaient ou s' être perdus par stupidité, ou avoir
été l' objet de violences qui avaient pu altérer leur
raison, ou avoir été abandonnés et égarés exprès
par leurs familles, parceque les vices de leur
organisation physique et morale faisaient desirer
d' en être débarrassé ; il a même été prouvé
positivement que plusieurs d' entre eux étaient dans
l' un de ces cas : ainsi, sous cet aspect, ils
pourraient nous faire tomber dans une erreur
contraire à la première en nous portant à trop
restreindre ce développement de l' homme isolé.
D' ailleurs aucun d' eux jusqu' à présent n' a été
observé avec les précautions nécessaires et les
détails suffisans, l' idéologie étant de toutes les
parties de la physique animale, celle qui exige
les observations les plus scrupuleuses et les

p312

plus circonstanciées. Nous ne pouvons donc tirer aucune conclusion bien certaine de ces expériences. Mais si nous n' avons aucun moyen direct de savoir jusqu' à quel point de développement arriverait notre intelligence, par ses propres forces, nous en avons un bien facile de reconnaître le terme qu' il lui serait certainement impossible de dépasser, et même d' atteindre ; nous n' avons qu' à jeter les yeux sur les hommes qui composent les sociétés les moins avancées en civilisation. Car enfin les plus brutes d' entre les sauvages doivent beaucoup à leurs semblables ; ils en ont reçu beaucoup d' idées, de connaissances, de traditions, un langage surtout : et nous verrons bientôt combien un langage, quelque imparfait qu' il soit, est utile et même nécessaire pour combiner ses idées. Or quiconque réfléchira un moment sur l' énorme différence qu' il y a entre apprendre et inventer, surtout pour un être qui ne sait encore rien, pas même se servir de son esprit, sentira tout de suite qu' à dispositions égales, l' homme qui n' aurait de ressources qu' en lui-même resterait

p313

encore bien loin en arrière du faible degré de perfectionnement du sauvage le plus stupide. Cette simple réflexion suffit pour nous faire sentir de quel triste état le genre humain est parti, et nous pouvons juger combien il a fallu de tems et de peines pour l' amener à celui où nous le voyons, puisque nous avons continuellement sous les yeux des exemples de l' extrême difficulté avec laquelle on découvre la vérité qui paraît la plus simple, et de celle avec laquelle la masse des hommes reçoit des améliorations, qui semblent non-seulement très-aisées, mais même pour ainsi dire inévitables.

p314

Observez encore que cette incapacité de l' homme dans son état primitif, ou, si l' on veut, dans l' état de nature, ne consiste pas seulement dans le peu d' étendue de ses connaissances, mais principalement dans la lenteur et la difficulté de ses opérations intellectuelles, au moins de

toutes celles qui ne lui sont pas habituelles. Il n' en fait qu' un petit nombre, toujours les mêmes, celles qui sont nécessitées par ses besoins indispensables. Ces besoins renaissant sans cesse, les combinaisons d' idées qui s' y rapportent sont continuellement répétées ; elles deviennent bientôt très-faciles et très-rapides : n' étant mêlées à aucune autre, elles s' opèrent sans perturbation : elles sont de plus très-motivées et très-justes, parcequ' elles ne sont point fondées sur des ouï-dire ni sur des idées incomplètes, mais sur l' expérience même de l' individu ; elles sont inventées et non apprises : mais toutes les autres restent dans un engourdissement total, et par conséquent d' une difficulté extrême.
Tel est l' état de l' homme primitif ; tel est aussi le spectacle que nous offrent les

p315

animaux. Privés presqu' absolument de moyens commodes de communication intellectuelle avec leurs semblables, réduits à leurs propres combinaisons, que des inventions ingénieuses ne facilitent pas comme les nôtres, ils atteignent plus ou moins vîte, mais toujours assez promptement le degré de développement de leur intelligence, sans lequel ils ne pourraient subsister ; mais ils ne le passent presque plus. Leur instinct est également remarquable par sa promptitude à se former, sa rectitude, sa sûreté, et par son peu d' étendue et son immutabilité. Ils nous surprennent continuellement et presque en même tems par leur finesse et par leur stupidité. L' esprit des sauvages, proportion gardée, nous cause les mêmes impressions, et a à-peu-près les mêmes qualités. Ils nous donnent souvent lieu d' admirer que des hommes si peu éclairés fassent des combinaisons si fines, et que, les faisant, ils soient tout-à-fait incapables d' en faire d' autres qui nous paraissent moins difficiles.
Dans les sociétés civilisées, la classe qui a les communications les moins étendues et les moins variées

p316

offre des phénomènes analogues. Les paysans des campagnes écartées, ceux des montagnes, sont

remarquables par la rectitude d' un petit nombre
de combinaisons, l' ignorance absolue d' une foule
d' autres, et leur incapacité à en faire de nouvelles.
Enfin, dans tous les degrés d' instruction et de
perfectionnement, il est d' observation que plus un
homme est isolé et ne doit ses connaissances qu' à
lui-même, plus ses idées sont profondes et justes,
mais moins elles embrassent avec succès des objets
divers, et plus il est incapable de les modifier
et de les étendre. Partout les mêmes causes
produisent les mêmes effets ; et la cause générale
du perfectionnement de l' homme et de l' accroissement
de sa capacité est cette propriété qu' ont ses
organes de recevoir une disposition permanente à
l' occasion d' une impression passagère, et de
devenir capables de faire très-promptement et
très-facilement ce qu' ils avaient d' abord exécuté
avec beaucoup de peine.
Nous ne pouvons comprendre le commencement de rien,
pas plus celui du genre humain que celui du monde
ou de

p317

toute autre chose. Peut-être l' homme est-il une
combinaison des élémens qui le composent qui a
passé par des transformations lentes et
nombreuses avant d' arriver à l' organisation que
nous lui voyons : c' est ce que nous ne pouvons
savoir. Mais ce dont nous sommes sûrs, c' est que
le premier homme, quand il serait né adulte et
aussi bien organisé que nous, n' en aurait pas
moins été d' abord dans une ignorance absolue,
puisque nous ne connaissons rien que par nos
sensations ; et ayant toutes ses facultés dans
un état de rigidité que l' exercice seul aura fait
disparaître plus ou moins promptement, puisque nous
éprouvons que tout ce que nous faisons pour la
première fois nous ne l' exécutons qu' avec peine.
Nous somme sûrs encore que s' il eût vécu isolé il
serait resté bien au-dessous du degré de capacité
du sauvage le plus brute, puisqu' il n' aurait eu
l' usage d' aucune langue, et qu' il n' aurait pu
profiter de l' expérience, de l' exemple, des
connaissances, ni des secours d' aucun être semblable
à lui.
Nous voyons avec une égale certitude

p318

que, même en supposant les premiers hommes vivant ensemble, comme ils n' ont pu manquer de le faire, leurs premiers progrès ont dû nécessairement être très-lents, non-seulement parceque, dominés par leurs premiers besoins, ils n' ont pu avoir le tems de réfléchir, non-seulement parceque tous leurs moyens de recherches étaient informes et défectueux, mais encore parceque toutes nos opérations intellectuelles se tenant et s' enchaînant les unes les autres, il est d' expérience constante que moins on en a fait, et moins on est apte à en faire de nouvelles, et qu' au contraire, arrivé à un certain degré davancement, on est à portée d' une multitude indéfinie de combinaisons ; ensorte que notre disposition à nous perfectionner croît dans une proportion bien plus rapide que notre perfectionnement.
Enfin il est vrai que si les premiers pas de l' intelligence humaine sont lents et pénibles, du moins ils sont sûrs, tandis que bientôt après elle est continuellement en danger de s' égarer ;
1) parceque quand ses opérations sont devenues faciles et rapides, un grand nombre d' entre elles

p319

demeurent inapperçues, et nous avons vu ce qui en résulte ; 2) parceque les signes par lesquels nous représentons nos idées, et par le moyen desquels nous les combinons, malgré leur prodigieuse utilité sont souvent une cause d' erreur, comme nous le verrons bientôt ; 3) parceque, quand la multitude des combinaisons qui s' opèrent en nous et des mouvemens internes qu' elles nécessitent, est devenue vraiment innombrable, il est bien difficile que ces combinaisons ne se nuisent pas tout en s' entr' aidant, et qu' il ne s' établisse pas entre elles des liaisons vicieuses. Je suis convaincu même que cette dernière circonstance est une des causes qui fait qu' en général c' est chez les nations les plus éclairées, dans l' âge où l' on combine le plus d' idées, et dans la classe des hommes qui ont le plus exercé leur esprit, que l' on trouve les exemples les plus fréquens de démence ; et que l' on observe que les hommes les plus sujets à ce malheur sont ceux qui se livrent le plus avidement aux impressions qu' ils reçoivent, tandis que ceux dont l' occupation habituelle est de se rendre un compte

p321

soigneux de leurs pensées en sont presque entièrement exempts.
Je n' irai pas plus loin en ce moment. Après avoir montré quel est l' état primitif de l' intelligence humaine, et en quoi consiste son perfectionnement actuel, je n' examinerai point jusqu' où il peut s' étendre à l' avenir. Je renverrai cette discussion à la fin de la partie logique de cet ouvrage, parceque, pour faire voir que notre faculté de penser est perfectible indéfiniment, il faut avoir montré comment elle parvient à découvrir sûrement la vérité ; et que sa marche est la même dans tous les genres de recherches. Je m' apperçois même, jeunes gens, que vous n' avez pas pu bien comprendre ce que je viens de vous dire des signes par lesquels nous représentons nos idées, et sentir parfaitement les motifs de l' importance que j' ai attachée à leurs avantages et à leurs inconvéniens, parceque je ne vous en ai pas encore entretenu. Mais les réflexions que nous venons de faire sur les progrès de nos facultés suivaient si naturellement de ce que nous avions dit de la fréquente répétition de leurs opérations, que je n' ai pas dû les en séparer. Actuellement je reviens aux signes de nos idées ; et quand

p322

je vous aurai expliqué leur origine, leur usage, et leurs propriétés, je crois que nous aurons envisagé sous toutes ses faces la manière dont se forment nos idées, et que la première partie de notre cours sera terminée.

CHAPITRE 16 IDEOLOGIE T 1

p323

*des signes de nos idées, et de leur effet principal.*
jeunes gens, vous savez tous que les mots que nous prononçons sont les signes de nos idées, et n' ont de valeur que par le rapport qu' ils ont avec elles ; sans cela ils ne seraient qu' un vain

bruit. L' assemblage des mots dont se sert une nation constitue ce qu' on appelle une langue : on ne connaît aucune société d' hommes, quelque peu avancée qu' elle soit en civilisation, qui n' ait un langage de cette espèce plus ou moins grossier.
C' est sans doute cette observation, jointe à l' impossibilité de se rendre raison de la manière dont les hommes avaient pu commencer à se faire un langage, et étaient parvenus à en avoir de si perfectionnés, qui avait porté Rousseau à croire que ce ne pouvait être là une invention humaine, et que la création des langues exigeait nécessairement l' intervention de la divinité,

p324

c' est-à-dire d' un être supérieur à l' homme. Une telle idée dans un homme d' un mérite aussi éminent que le philosophe de Genève, montre que malgré ce qu' avaient déjà écrit Locke et Condillac, la théorie de nos langues et celle de nos opérations intellectuelles étaient encore des connaissances bien peu répandues ; et l' on est tout étonné qu' il y ait à peine quarante ans de cette époque.
L' étonnement redouble quand on songe que la langue la plus belle au jugement des connaisseurs, la langue grecque, existait dans toute sa splendeur depuis deux mille ans ; qu' une foule de rhéteurs, métaphysiciens, grammairiens, avaient écrit des ouvrages pleins de sagacité ; que l' art de s' exprimer en prose et en vers avait été porté maintes fois, dans différens tems et dans différens pays, à un degré de perfection qu' il sera peut-être éternellement impossible de surpasser ; et que Rousseau lui-même est souvent le modèle d' une éloquence admirable. Assurément rien ne prouve mieux que la pratique d' un art peut être portée à un très-haut degré de perfection, quoique sa théorie soit encore

p325

complètement ignorée : aussi est-ce un phénomène que l' esprit humain nous montre constamment dans toutes les branches de ses connaissances ; et tout surprenant qu' il nous paraît, il est facile de s' en rendre compte.

En effet l' homme commence toujours par observer des faits ; mu par ses besoins, il en tire d' abord des conséquences pratiques ; il les varie, il les modifie, il les combine, il en fait mille applications ingénieuses, c' est là ce qui constitue l' art ; et il jouit long-tems de ses succès avant de songer à rapprocher les uns des autres ces faits principaux, à les comparer, à examiner leurs rapports, à y découvrir des lois constantes, et à remonter par elles à des faits antérieurs moins nombreux, dont tous les autres ne soient que des conséquences. Or c' est là en quoi consiste la théorie : il faut avoir du tems de reste pour s' en occuper ; car, si elle donne de grands avantages pour l' avenir, elle ne pourvoit pas aux besoins du moment. Souvent les fruits utiles qu' elle peut produire sont impossibles à prévoir ; et on ne s' en apperçoit que quand elle est découverte,

p326

quelquefois même long-tems après.
Ainsi, par exemple, l' homme observe que le bois flotte sur l' eau, il en profite pour faire successivement un radeau, un canot, nager, naviguer, pêcher : il aura déjà des vaisseaux assez bien construits, il aura déjà tiré de cette observation mille inventions utiles avant d' avoir rattaché ce premier fait à d' autres, avant d' avoir reconnu que c' est la même cause qui fait que la pluie tombe et que la fumée monte dans l' air, avant enfin d' en avoir déduit les lois générales de l' hydrostatique.
De même il a des fardeaux à remuer : il s' apperçoit promptement qu' à l' aide d' un bâton employé d' une certaine manière il déplace des masses que toutes ses forces appliquées directement ne pourraient ébranler. Il se sert donc du levier, il en varie l' usage de cent façons fort adroites, avant de découvrir l' analogie et la liaison de ce fait avec la force du choc des corps en mouvement, et de s' élever aux principes généraux de la mécanique.
Il ne le peut même pas sans avoir perfectionné les moyens d' observation, ceux de

p327

calcul, et les méthodes de raisonnement, c' est-à-dire sans avoir fait beaucoup d' autres découvertes dans

des genres très différens.
De même encore, dans le cas qui nous occupe, un homme fait d' abord un cri, peut-être sans projet ; il s' apperçoit qu' il frappe l' oreille de son semblable, qu' il attire son attention, qu' il lui donne une notion de ce qui se passe en lui ; il répète ce cri avec l' intention de se faire entendre ; bientôt il en fait d' autres qui ont une autre expression ; il s' applique à varier ces expressions, à les rendre plus distinctes, plus circonstanciées, plus déterminantes ; il modifie ces cris par des articulations ; ils deviennent des mots auxquels il fait subir diverses altérations pour indiquer leurs rapports, il en forme des phrases dont la tournure varie suivant les circonstances, les besoins, l' objet qu' on se propose, le sentiment dont on est animé : voilà une langue. D' observations en observations sur les effets de cette langue on parvient au talent le plus exquis pour exprimer les idées les plus fines, exciter les sentimens les plus véhémens, et procurer

p328

les plaisirs les plus délicats ; on en prescrit même les règles : cependant on n' a pas encore démêlé jusque dans leur principe les causes de l' analogie des formes différentes que cette langue sait prendre, les lois générales qui les régissent, les effets qu' elle produit dans l' esprit de celui même qui s' en sert, ni la théorie de la formation des idées de celui qui parle et de celui qui entend.
Il en est de même de l' art du raisonnement, presque identique avec celui de la parole. Combien de tems on a raisonné, et souvent parfaitement, sans être remonté jusqu' aux causes de la certitude et à la saine théorie de l' art d' y parvenir : elle ne fait que de naître de nos jours ; elle n' est même encore ni complète ni exempte d' erreurs.
Il est donc fort naturel que la pratique souvent très-perfectionnée précède toute bonne théorie : cela ne peut pas même être autrement ; car on ne saurait comparer des faits qu' après les avoir connus, et on ne peut découvrir les lois générales qui régissent ces faits qu' après les avoir comparés entre eux. Cela nous explique

p329

aussi pourquoi la science qui nous occupe, celle de la formation des idées, est si nouvelle et si peu avancée ; puisqu' elle est la théorie des théories, elle devait naître la dernière. Ceci au reste ne doit pas faire conclure que les théories en général, et notamment l' idéologie, soient inutiles ; elles servent à rectifier et épurer les diverses connaissances, à les rapprocher les unes des autres, à les rattacher à des principes plus généraux, et enfin à les réunir par tout ce qu' elles ont de commun. Mais revenons aux signes de nos idées, sans lesquels nous n' aurions jamais fait de pareils progrès.

Nous l' avons déjà dit, les mots dont nous nous servons sont les signes de nos idées ; leur réunion forme une langue : et toutes les nations connues ont un langage de ce genre, c' est-à-dire une langue parlée. Cela prouve que les hommes ont senti unanimement que de tous leurs moyens de communication avec leurs semblables, l' organe de la voix est celui qui leur fournit le plus de ressources pour exprimer ce qui se passe en eux, et que dans les autres l' organe de l' ouïe est celui qui leur



offre le plus d' avantages pour leur faire éprouver des impressions variées et distinctes. C' est notre organisation elle-même qui détermine cette juste préférence : mais cela ne veut pas dire que nous ne puissions pas avoir des signes d' une autre espèce ; au contraire il est manifeste que par nos gestes, par des figures tracées quelconques, par des mouvemens produits, quels qu' ils soient, nous pouvons affecter le sens de la vue de nos semblables ; par des attouchemens nous pouvons nous adresser à leur tact. Il n' y a que les sens du goût et de l' odorat sur lesquels nous ne puissions guère produire des impressions utiles pour cet objet ; encore si nous étions convenus d' attacher certaines idées à telle odeur ou telle saveur bien distinctes, elles pourraient en devenir les signes jusqu' à un certain point. Tout ce qui représente nos idées est donc un signe ; et tout système de signes est une langue ou un langage, et peut être nommé ainsi en prenant ces mots dans le sens générique et non dans le sens spécifique, et en faisant abstraction de la particularité qu' ils ont de dériver du nom des organes de la

p331

parole : c' est ainsi qu' il est reçu de dire la
langue *hiéroglyphique,* le langage d' action ou
celui des gestes, et même le langage des sourds
et muets.
Nous devons donc regarder comme de vraies langues
les assemblages de gestes par lesquels les
pantomimes, les muets parviennent à exprimer
non-seulement des sentimens très-fins, mais même
des idées très-abstraites. Les gestes du comédien
et de l' orateur, et même ceux des hommes qui causent
le plus simplement, sont aussi une langue, car ils
contribuent à expliquer leurs pensées, mais une
langue qui est surajoutée à leur langue parlée, qui
toujours la modifie, qui souvent exprime toute autre
chose que ce qu' elle dit, qui quelquefois même
la contredit formellement.
Les divers systèmes de mouvemens télégraphiques,
ceux des signaux dont on fait usage sur les flottes
ou dans les armées, et dans diverses autres
occasions, sont encore autant de langues plus ou
moins riches, plus ou moins étendues, puisque ce
sont des assemblages de signes qui représentent
les idées qu' on est convenu

p332

d' y attacher, et qui les transmettent comme feraient
les mots eux-mêmes.
La peinture et tous les genres de dessin sont une
autre classe de langues, surtout quand on s' en sert
comme les mexicains, dont les annales étaient une
suite de tableaux représentant les événemens, ou
comme nos architectes, nos naturalistes, et nos
géomètres. Car qu' est-ce qu' un plan, un dessin, ou
une figure de géométrie, si ce n' est une description
abrégée d' un monument, d' une plante, d' un animal,
ou d' une certaine combinaison de lignes et de
surfaces, description qui tient lieu d' une longue
suite de mots, et remplit absolument le même objet ?
Les hiéroglyphes, symboles, emblêmes, attributs,
etc. Etc. Sont encore des langues ou parties de
langues du même genre ; car ce sont des peintures
plus ou moins altérées, ou dont la signification a
été transportée du sens naturel au sens figuré.
Quand je dessine un épi pour exprimer l' abondance,
ou un coq pour rappeler l' idée de vigilance,
n' est-ce pas comme si je prononçais ces mots
*abondance, vigilance ?*

p333

et l' usage détourné que je fais dans ce cas de la figure du coq et de celle de cet épi pour rendre une autre idée que celles qu' elles réveillent naturellement, n' est-il pas exactement le même que celui que nous faisons souvent des mots, comme lorsque nous disons qu' un homme est le coq de son village, ou le lien qui unit sa société ?
Jeunes gens, remarquez en passant que cet attrait que nous avons pour employer les symboles et les emblêmes est un vestige des tems grossiers où nous ne savions pas peindre les mots eux-mêmes, ou un effet du goût qui nous entraîne vers la métaphore et l' allégorie, goût dépravé qui nuit beaucoup à la justesse du raisonnement, comme je vous le démontrerai lorsque nous traiterons de la logique.
Il vaut toujours mieux dire tout simplement sa pensée quand on le peut ; nécessairement elle est rendue avec plus d' exactitude. Mais revenons.

p334

Nous devons encore ranger parmi les langues de ce genre, les écritures soi-disant savantes des chinois, des japonais, et de quelques autres peuples des extrémités de l' Asie ; car ce sont de vrais hiéroglyphes dégénérés : leurs caractères peignent directement les idées qu' on y a attachées comme toutes les peintures et tous les dessins ; ce sont donc des signes dont l' ensemble forme une langue.
Observez qu' on n' en peut pas dire autant de l' alphabet et des caractères alphabétiques ; ils ne peignent point les idées, ou du moins ils ne les peignent pas directement : ce sont les sons qu' ils peignent directement ; c' est aux sons, et non pas aux lettres qui les représentent, que les idées sont attachées. La preuve en est que la même réunion de lettres peut exprimer une idée dans une langue et une autre idée dans une autre langue : par conséquent

p335

elles ne sont pas des signes proprement dits, et l' alphabet n' est point une langue, mais seulement l' écriture commune de toutes les langues parlées.

Voilà pourquoi les caractères alphabétiques sont si peu nombreux : il suffit qu' il y en ait assez pour rendre toutes les intonations et les articulations de la voix humaine, au lieu qu' il y a autant de caractères chinois que nous avons de mots, parcequ' il en faut autant que d' idées différentes. Au reste ceci sera plus développé quand nous parlerons de l' écriture et de l' orthographe. Continuons l' énumération des diverses espèces de langues.

Les chiffres et les caractères algébriques forment encore une langue ou portion de langue de la même nature que celles dont nous venons de parler. En effet les chiffres ne peignent pas les sons du nom qu' ils portent dans les langues parlées ; ils représentent directement l' idée de quantité qu' exprime ce nom, ils l' expriment comme ce mot lui-même. De même, quoique l' algèbre emploie des caractères alphabétiques, ils ne sont pas là comme lettres, mais comme signes. *a* ne représente pas

p336

le son *a,* mais l' idée d' une quantité connue dont on ne spécifie pas la valeur ; *x* ne représente pas le son *x,* mais l' idée d' une quantité inconnue ; et *ax* ne représente pas le son *ax,* mais l' idée de ces deux quantités multipliées l' une par l' autre, etc. Les chiffres et les caractères algébriques sont donc de vrais signes directs des idées ; et l' arithmétique et l' algèbre forment une vraie langue ou portion de langue qui s' adresse à la vue. Quand on la prononce, il est vrai qu' elle s' adresse à l' ouïe ; mais cet effet ne s' opère que par une véritable traduction et non par une simple lecture. Aussi ne suffit-il pas de savoir épeler pour lire une équation algébrique, car les sons des mots dont on est obligé de se servir ne sont point indiqués par la plupart des caractères, et ce n' est que par hasard qu' ils le sont par quelques-uns. L' algèbre ne serait pas moins de l' algèbre si au lieu des lettres alphabétiques on employait des figures de convention auxquelles on serait obligé de donner un nom quelconque pour les traduire dans une langue parlée.

p337

Enfin on peut regarder comme des langues ou portions de langues s' adressant au sens du tact la collection de certains attouchemens convenus, au moyen desquels on se communique au besoin différentes idées, comme on fait en franc-maçonnerie et dans d' autres associations mystérieuses, et comme les enfans font souvent dans leurs jeux.
Vous trouverez peut-être, jeunes gens, que j' ai un peu fait violence à l' usage, en étendant ces mots *langue* et *langage* à tant de systèmes de signes si différens ; j' en conviens, et je ne vous exhorte pas à m' imiter : il me suffit que vous sentiez que j' y suis autorisé par la similitude de leurs effets, et que par conséquent j' ai raison en théorie, c' est là l' essentiel ; ensuite, dans la pratique, il faut suivre la routine reçue jusqu' à ce que la rectification des idées la fasse changer. Quoi qu' il en soit, si vous ajoutez à cette longue liste, les langues parlées, vous aurez, non pas une énumération complète de tous les systèmes de signes dont les hommes se servent ou peuvent se servir pour représenter leurs idées, car cela n' a point

p338

de bornes, mais des exemples de tous les différens genres auxquels on peut rapporter ces divers systèmes.
Maintenant remarquez, je vous prie, que tous ces langages sont au moins dans leurs détails absolument de convention ; car la peinture même, quand vous la supposeriez assez parfaite, ce qui est impossible dans l' enfance de l' art, pour imiter la nature de manière à ne laisser rien à desirer, elle parviendrait seulement à donner une idée exacte et complète de la chose représentée : mais il est hors de son pouvoir de peindre les impressions que fait sur vous cette chose ou les motifs qui vous portent à en tracer l' image ; en un mot elle ne saurait, pas plus que les autres langages, exprimer ce qui se passe en vous qu' à l' aide de quelques signes convenus. Mais deux personnes ne peuvent faire une convention quelconque qu' auparavant elles ne soient déjà parvenues à se comprendre : il faut donc qu' antérieurement à tout langage il y ait en nous un moyen de nous entendre réciproquement, pour ainsi dire malgré nous ; et ce moyen ne peut être qu' un résultat

p339

de la nature même de notre être, qu' un effet
nécessaire de notre organisation. C' est aussi
ce qui est, comme nous allons le voir.
En effet nous ne pouvons atteindre une chose que
nous desirons qu' en y portant la main, si nous
en sommes près, et en marchant ou courant vers
elle, si nous en sommes éloignés. Quand nous
éprouvons le besoin du repos, nous sommes forcés
de nous asseoir ou de nous coucher ; la douleur
nous arrache certains cris ; la joie ou la
surprise nous en inspirent de très-différens ;
nous frappons rudement ce qui nous irrite ; nous
caressons avec douceur ce qui nous plaît, ou
du moins nous saisissons avec précaution ce que
nous voulons ménager : tout homme éprouve ces
effets en lui, et quand il les observe dans ses
semblables il ne peut manquer de deviner ce qui
se passe en eux. Voilà donc un commencement de
langage inévitable ; et nos actions sont les
signes naturels et nécessaires de nos sentimens
et de nos pensées ; si elles n' en restent pas
les signes uniques, elles en seront

p340

toujours les plus irrécusables et les plus sûrs.
C' est donc avec beaucoup de raison que les
idéologistes, qui ont entrepris d' expliquer
l' origine et les conséquences de ce premier
langage, lui ont donné le nom de langage d' action :
il comprend les gestes, les cris, les
attouchemens ; il parle à l' oeil, à l' oreille,
et au tact : par conséquent il renferme le germe
de tous les langages possibles ; et s' il est de
toutes les langues la moins fine, la moins riche
et la moins développée, il demeure toujours la
plus énergique et la plus véhémente, et la seule
dont nous conservions l' usage dans l' excès de la
passion, et lorsque la violence de nos sentimens
nous prive de la réflexion nécessaire pour les
exprimer par des moyens de pure convention.
Ce langage naturel et nécessaire on l' a rendu
artificiel et volontaire, c' est-à-dire qu' on a
refait avec l' intention de peindre une pensée ou
un sentiment, les mêmes actions que ce sentiment
ou cette pensée font faire nécessairement ; ensuite,
par l' usage, ce langage d' action est devenu
chaque jour plus fin, plus varié, et

p341

plus circonstancié. Cependant tous les signes qui le composent ne sont pas également susceptibles de se perfectionner et d' être modifiés par des conventions expresses ; les attouchemens restent toujours à-peu-près les mêmes, excepté dans certains cas particuliers dont nous avons fait mention ci-dessus. Mais les gestes sont déjà propres à recevoir de grands développemens et à former une *vraie* langue savante ; et les sons deviennent à tel point des signes artificiels, que dans l' usage que nous en faisons il n' y a plus guère que les interjections qui soient des restes du langage primitif, encore ne nous sont-elles pas toutes données par la nature, ou ne conservent-elles souvent leur signification originaire qu' extrêmement altérée et modifiée : mais pour les autres mots, tout ce que peut faire l' étymologiste le plus sagace, au risque même de se tromper souvent, est de retrouver dans leurs syllabes radicales quelques vestiges de l' impression première, produite par l' objet ou le sentiment qu' ils représentent, et de légères traces de leur forme originelle. Néanmoins on peut dire avec vérité

p342

que tous les langages artificiels dont nous nous servons ne sont jamais que le langage naturel prodigieusement étendu et perfectionné, et même que l' on retrouve toujours dans ceux-ci, quelque polis qu' ils soient, toutes les espèces de signes qui composent le premier. Les attouchemens ne peuvent en être totalement bannis, toujours et éternellement ce sera un moyen très-sûr de faire comprendre à un homme que l' on veut qu' il se porte quelque part, que de le pousser ou de le tirer de ce côté. Quoique les sons soient devenus sans comparaison notre manière de nous exprimer la plus riche et la plus féconde, cependant nous n' avons point renoncé aux gestes, et ils resteront à jamais plus ou moins unis aux mots et aux discours comme un auxiliaire indispensable et un accessoire nécessaire. Ainsi, malgré que cela puisse paraître bizarre à un observateur superficiel, il est constant que, même dans les sociétés les plus civilisées, tout homme emploie concurremment, et souvent simultanément, trois langues ou systèmes de signes, savoir, les attouchemens, les gestes,

et les mots,

p343

lesquels ne sont que les trois branches plus ou
moins perfectionnées du langage naturel et primitif,
que les idéologistes ont appelé le langage d' action ;
car il n' est pas douteux que quand d' une main
j' entraîne un homme vers un but, que de l' autre
je lui montre ce but, et qu' en même tems je lui
dis d' y aller, je lui exprime de trois manières
différentes la même idée ou la même volonté, et
je m' adresse à trois de ses sens à-la-fois, je
lui parle réellement trois langages divers.
On pourrait même dire que chacun de ces langages
se partage encore en plusieurs dialectes qui se
confondent sans que nous nous en appercevions ;
car il est constant que le même mot ou le même
geste a souvent une valeur bien différente, suivant
les circonstances dans lesquelles nous l' employons
et les impressions dont nous sommes affectés : il
exprime donc réellement des idées qui ne sont pas
les mêmes. Or, à parler rigoureusement, c' est bien
changer de langage que de rendre des idées
différentes par le même signe. Mais ces réflexions
nous mèneraient trop loin ; elles seront mieux
placées lorsque

p344

nous traiterons des finesses de l' art de la parole.
Quoi qu' il en soit, telle est l' origine et l' état
actuel des différens systèmes de signes qui
représentent les idées auxquelles on les a attachés.
Nous avons appelé langues ou langages tous ces
systèmes de signes en donnant à ces deux mots leur
signification la plus étendue ; et c' est au moyen
de ces langues que nous communiquons avec nos
semblables. Telle a été, sans doute, l' intention
qu' on a eue en les composant : un homme isolé
n' aurait jamais conçu l' idée de se faire une
langue ; il n' en aurait pas éprouvé le besoin ; il
n' aurait pas deviné que cela pût lui être d' aucun
avantage. Cependant la transmission des idées est
bien loin d' être la seule utilité des langues ;
elle n' en est pas même la principale. Elles ont
une propriété bien plus précieuse, quoique bien
moins remarquée, et dont nous avons retiré les
plus grands avantages pendant bien des siècles,

sans nous en appercevoir. C' est ainsi qu' il
arrive souvent à l' homme en tendant vers un but
d' en atteindre un autre beaucoup plus important

p345

sans s' en douter ; un homme de génie arrive qui
lui montre ce qu' il a déjà fait et ce qu' il peut
faire encore.
Condillac est, je crois, le premier qui ait
observé et prouvé que sans signes nous ne pourrions
presque pas comparer nos idées simples, ni analyser
nos idées composées ; qu' ainsi les langues sont
aussi nécessaires pour penser que pour parler, pour
avoir des idées que pour les exprimer, et que sans
elles nous n' aurions que des notions très-peu
nombreuses, très-confuses et très-incomplètes :
c' est ce qui lui a fait dire que les langues
étaient des méthodes analytiques qui guidaient
notre intelligence dans ses calculs. C' est là
vraiment un trait de génie qui ne pouvait naître
que de l' étude très-approfondie de l' intelligence
humaine, et qui jette le plus grand jour sur le
mécanisme de nos opérations intellectuelles. Mais,
suivant moi, Condillac aurait dû énoncer
différemment sa découverte, et dire que tout signe
est l' expression du résultat d' un calcul exécuté
ou, si l' on veut, d' une analyse faite, et qu' il
fixe et

p346

constate ce résultat ; ensorte qu' une langue est
réellement une collection de formules trouvées,
qui ensuite facilitent et simplifient merveilleusement
les calculs ou analyses qu' on veut faire
ultérieurement. C' est bien là ce qu' est l' algèbre :
aussi l' algèbre est-elle une langue, et les langues
ne sont elles-mêmes que des espèces d' algèbres, des
méthodes analytiques.
En effet, nous avons vu dans tout le cours de cet
ouvrage, et nommément dans les chapitres ii, iv et
vi, que notre faculté de penser tout entière consiste
à recevoir des impressions, à observer leurs
qualités, c' est-à-dire leurs rapports à nous, et
leurs rapports entre elles ; à les classer ou
les réunir de mille manières différentes d' après
ces rapports ; à en former divers groupes qui
constituent les idées que nous avons, soit des

êtres individuels et réels, soit des propriétés
et des affections de ces individus, soit des
êtres généralisés et abstraits ; et enfin à
examiner sous tous leurs aspects ces idées déjà
composées, et à en tirer de nouvelles vues et de
nouveaux sentimens. On ne

p347

peut pas nier cette vérité qui est constante.
Mais nous avons observé de plus que nos idées
composées, c' est-à-dire toutes nos idées, excepté
la simple sensation, n' ont pas d' autre soutien,
d' autre lien qui unisse leurs élémens que le signe
qui les exprime et qui les fixe dans notre mémoire,
et que par conséquent, sans l' usage de ces signes,
toutes ces réunions seraient aussitôt dissoutes
que formées, aussitôt perdues que trouvées, que
nos premières conceptions seraient toujours à
refaire, et que notre esprit resterait dans une
éternelle enfance : c' est là encore un fait
certain ; néanmoins il faut le prouver par des
exemples, et en indiquer les causes par quelques
réflexions sur nous-mêmes.
La preuve générale que sans les signes nous ne
pouvons presque pas nous rappeler nos idées ni
les combiner, c' est que chacun de nous éprouve
que, lorsqu' il réfléchit sur un sujet quelconque,
ce n' est pas directement sur les idées qu' il
médite, mais sur les mots ; nous répétons ces
mots, nous les retournons, nous en faisons divers

p348

arrangemens, nous sentons les nuances de leur
signification, nous les prononçons tout bas, comme
pour nous frapper nous-mêmes par une impression
qui ne soit pas purement intellectuelle. à la
vérité quand l' objet est présent, il tient à un
certain point lieu de son nom, il devient
lui-même signe de l' idée qu' il fait naître ; mais
nous fixons toujours notre attention sur les mots
qui expriment la qualité qu' il s' agit d' examiner
en lui, l' effet qu' elle a produit, la circonstance
à laquelle il faut avoir égard, le but où tend
notre recherche, etc... on pourrait croire que
cette manière d' opérer tient au long usage que
nous avons des mots, et que notre esprit,
accoutumé dès long-tems à se servir de ce moyen,

s' en est fait une nécessité qui n' est pas réelle : mais un exemple frappant va nous montrer que ce n' est point là uniquement un effet de l' habitude, qu' il y a autre chose dans ce phénomène, et qu' il est fondé sur la nature même de l' opération intellectuelle qui s' exécute.
Nous avons tous l' idée de l' unité, peu importe pour le moment comment nous

p349

l' avons acquise : nous savons que l' adjectif *un* exprime la qualité d' un être isolé, considéré séparément de tout autre comme n' étant ni répété ni divisé. C' est déjà un signe précieux que ce mot *un ;* il fixe dans nos têtes une idée qui, sans son secours, demeurerait très-vague. Si à lui tout seul il ne nous donne point encore les idées des différens nombres, à coup sûr sans lui nous ne les aurions jamais ; car tous les nombres possibles ne sont que l' unité répétée plus ou moins. Le mot *un* est donc le germe de toutes les idées de nombre, et c' est un grand pas que de l' avoir créé. Cependant supposons que nous n' avons point d' autre nom de nombre, et essayons avec le seul mot *un* de faire le plus simple de tous les calculs, une addition très-bornée. Pour y réussir, je ne puis faire autre chose que de dire un plus un, plus un, plus un, plus un, plus un, plus un ; et ni moi qui parle, ni vous qui m' écoutez, n' avons aucune idée nette dans la tête. Pourquoi cela ? C' est que rien ne nous indique combien de fois nous avons répété ce mot *un,* ni quel rapport il y a entre ce nombre primitif et le nombre total.

p350

Maintenant que quelqu' un me compte un plus un, plus un, plus un, plus un, plus un, et me propose de retrancher ce nombre du premier ou de l' y ajouter, que voulez-vous que je fasse ? Quel rapport puis-je saisir entre ces deux nombres ? Quelle proportion puis-je sentir entre l' un d' eux et le reste ou le total demandé ? Quand je n' ai aucun moyen de déterminer aucun des termes de la comparaison, évidemment je ne puis asseoir un jugement ; j' aurai beau dire un, un, un, un, un, un, un, moins un, un, un, un, un, un, ou plus

un, un, un, un, un, un, je ne saurai où je dois arrêter cette fastidieuse répétition ; et quand, par impossible, je ne l' étendrais ni trop ni trop peu, le reste ni le total, je le répète, ne me présenteraient aucune idée déterminée. Mais, me dira-t-on, vous compterez par vos doigts ou avec des cailloux, comme l' indique l' étymologie du mot calcul ; d' accord : mais mes doigts ou mes cailloux sont des signes, chacun d' eux représente le mot *un ;* l' action de le joindre à la masse, ou de l' en ôter, constate l' opération que je fais, et sauve du moins une

p351

cause d' erreur. Néanmoins, quoiqu' alors cette masse soit ce qu' elle doit être, si je n' ai point de nom collectif pour la sommer, je ne pourrai pas encore venir à bout de m' en faire une idée nette, et de juger son rapport avec l' unité ou avec une autre masse quelconque.
Au contraire, que, profitant de la commodité du signe *un,* pour réfléchir sur l' idée *un,* et étant venu à l' imaginer ajoutée à elle-même, je m' avise d' appeler *deux* cette nouvelle idée, ce second signe fixe dans mon esprit le résultat de l' opération que j' ai faite, il me rend présente et sensible l' idée d' un plus un ; bientôt il fait naître celle de deux plus un, je l' appelle trois ; continuant de même, je conçois trois plus un, je l' appelle quatre ; quatre plus un, je l' appelle cinq ; cinq plus un, je l' appelle six ; six plus un, je l' appelle sept ; sept plus un, je l' appelle huit, et ainsi de suite ; et tout cela pour avoir eu le signe un et m' en être servi à créer le signe deux. Alors je vois clairement que tous ces nombres sont à la même distance les uns des autres, et que cette distance est égale à l' unité ; chacun de ces

p352

noms est un point de repos pour ma pensée, il fixe le rapport observé entre l' idée qu' il représente, et les idées antérieures et postérieures ; il constate des comparaisons faites que je ne suis plus obligé de recommencer, et desquelles je pars pour en faire d' autres : je n' ai plus besoin d' avoir actuellement le souvenir

vif de l' impression que faisaient sur mon oeil six corps rangés à côté les uns des autres, je vois distinctement que six est entre cinq et sept, qu' il est cinq plus un, et sept moins un : qu' on me propose de le retrancher de sept, je reconnais nettement qu' il me restera un ; si je veux l' ajouter à sept, je puis le faire partiellement, il m' est aisé de sentir qu' en disant huit j' ai ajouté un à sept ; qu' en disant neuf j' y ai ajouté deux, qu' en disant dix j' y ai ajouté trois, qu' en disant dix-un, ou onze, j' y ai ajouté quatre, qu' en disant dix-deux, ou douze, j' y ai ajouté cinq, et enfin qu' en disant dix-trois, ou treize, j' y ai ajouté six. Voilà donc que je puis calculer, dès que chacun de ces nombres porte un nom qui le différencie, et que chacune de ses parties composantes se trouve exprimée avec

p353

précision par les noms des nombres inférieurs : car le grand avantage des signes est qu' ils distinguent les idées qu' ils représentent, et qu' ils les décomposent réciproquement de mille manières différentes ; trois et deux, quatre et un décomposent cinq, etc.
Il est bien vrai, et cela provient de la même cause, que si tous ces nombres se suivaient long-tems, comme font les seize premiers dans la langue française, toujours désignés par des noms qui n' eussent entre eux ni analogie ni relation, je perdrais bientôt de vue les rapports mutuels des plus éloignés, c' est-à-dire la quantité d' unités qui les sépare. Pourquoi cela ? Précisément parceque cette quantité ne me serait plus rappelée par les noms qui chacun expriment seulement qu' ils sont séparés de leurs deux voisins par la quantité *un*. c' est à ce rapport exprimé que je serais continuellement obligé d' avoir recours pour retrouver la valeur des distances plus grandes, et à chaque opération je serais toujours forcé de compter un à un, comme je viens de le faire, pour ajouter six à sept, et découvrir que

p354

cela m' amène au nom de nombre treize. Il n' est pas douteux que je réussirais par cette voie ; car dès que l' on part d' un point connu, et que

tous les intermédiaires sont connus aussi, on
sait avec certitude où l' on arrive, et en quoi
consiste le nouveau composé. Mais ce moyen, fort
utile déjà, et qui est uniquement dû à
l' institution de ces premiers signes, serait
cependant encore long et pénible, et par conséquent
insuffisant pour des opérations compliquées et
étendues ; c' est pourquoi l' esprit de l' homme, qui
a besoin de points de repos, et qui est fatigué
de conserver présente à-la-fois une chaîne d' idées
trop longue, a imaginé de partager la série des
nombres en différens groupes. Il a fait ces groupes
égaux entre eux, afin que ce qui est vrai de l' un
soit vrai de l' autre ; il a donné aux nombres qui
les terminent, des noms vingt, trente, qui,
comparés à ceux qui les précèdent et à ceux qui
les suivent, avertissent que la période finit et
va recommencer ; d' un nombre de ces périodes égal
à celui des unités de chacune, il forme une période
plus grande, et au commencement de chacune

p355

il place un nom qui en avertit ; pour plus de
commodité encore, les noms de ces dixaines et de
ces centaines, vingt, trente, quarante, deux cents,
trois cents, quatre cents, sont tels qu' ils
établissent entre elles les mêmes rapports qui
existent entre les unités simples. C' est ainsi
qu' une idée conduit à une autre, quand elle a été
fixée par un signe. Sans tous ces mots, ces
rapports seraient demeurés inapperçus, ou bientôt
perdus de vue ; mais une fois déterminés et constatés
par des noms, je m' en sers comme de choses convenues,
et je puis combiner tous ces nombres, sans les
décomposer, jusque dans leurs élémens primitifs,
à chaque opération ; car ils ont été suffisamment
analysés d' avance. J' opère sur trente et quarante,
sur trois cents et quatre cents, comme sur trois
et quatre : de là de nouvelles facilités et une
possibilité bien plus étendue de calculer ; facilités,
possibilité qui sont dues uniquement à ce nouvel
état des noms de nombre qui constate des analyses
postérieures. C' est sans doute un grand
perfectionnement ; mais observez toutefois
qu' indépendamment de cette amélioration,

p356

et par le seul fait de leur institution, je puis aisément retenir les différences caractéristiques de la valeur des seize premiers noms de nombre, tandis que je serais bien loin de pouvoir distinguer de même les idées qu' ils expriment ; si elles n' étaient représentées que par la répétition continuelle du mot un : et ce serait bien pis encore si je n' avais pas même le mot un ; car ce mot est déjà un signe et un signe très-utile, comme nous l' avons observé en commençant. Au surplus je n' ai exposé que les propriétés des noms de nombre, et n' ai point du tout parlé de celles des chiffres, qui sont d' une utilité incomparablement plus grande. La prodigieuse supériorité de ceux-ci sur les premiers, tient premièrement à ce que ce sont des signes permanens, de sorte que l' impression qu' ils font peut se renouveler ou se prolonger à volonté ; secondement, à ce qu' ils indiquent une multitude de rapports entre eux par leur seule position respective. Nous examinerons la valeur de la première de ces circonstances quand nous parlerons des écritures, et celle de la seconde quand

p357

nous traiterons de la syntaxe et des constructions. Mais ici il ne s' agissait que de bien faire sentir l' effet des signes en général sur l' action de la pensée ; et si entre tous les signes j' ai choisi les mots, et parmi les mots les noms de nombre, c' est que c' est le cas où l' effet en question est le plus frappant. La raison en est d' abord que de tous les signes qui ne sont pas permanens (circonstance particulière qu' il fallait écarter dans des considérations générales), les mots sont ceux qui analysent le mieux nos idées ; ensuite que de tous les rapports existans entre nos idées, les rapports de quantité sont les plus exactement appréciables, étant toujours composés de la même valeur, celle de l' unité répétée plus ou moins de fois ; ce qui fait que l' on voit nettement jusqu' où l' on peut aller avec tel signe ou avec tel autre. Il n' est donc pas aussi aisé de faire voir l' effet des mots sur la combinaison des rapports de nos idées, qui ne sont pas des rapports de quantité, c' est-à-dire qu' il n' est pas possible de marquer avec autant de précision le point où l' esprit

p358

s' arrêterait faute d' un mot, et celui jusqu' où il va au moyen de tel mot ou de tel autre. Cependant nous savons que toutes nos connaissances sont le produit de nos jugemens, et que tous nos jugemens sont l' effet de la comparaison de deux idées : or il est bien manifeste que deux idées un peu composées ne seraient jamais assez présentes à-la-fois à notre esprit avec leurs circonstances pour être comparées ensemble, si le résultat des jugemens antérieurs qui ont servi à les former n' était fixé et rendu sensible par les signes qui les expriment ; sans ces signes ces jugemens subséquens et toutes les connaissances qui en dérivent n' auraient donc jamais lieu. Reprenons pour exemple la proposition que nous avons déjà citée plusieurs fois : *l' homme qui découvre une vérité est utile à l' humanité tout entière.*
il n' y a là que deux idées comparées ; il serait très-commode, et nous l' avons déjà observé, que chacune de ces idées fût exprimée par un seul mot ; si cela était, et que l' une fût représentée par *a,* l' autre par *b,* et l' idée d' affirmation par *c,* la phrase se réduirait

p359

à *a c b,* ou, en conservant le génie de la langue, qui est de joindre le signe d' affirmation à l' attribut commun, elle serait *a est b,* et nous nous servirions de *a* comme de tous les autres substantifs, et de *b* comme de tous les autres adjectifs. Ces deux mots n' existent pas dans la langue ; elle est pauvre à cet égard : cependant elle fournit des ressources ; ne pouvant peindre chacune des deux idées dont il s' agit par un seul signe, on exprime l' une à l' aide de six mots, et l' autre à l' aide de sept ; ces deux groupes forment chacun un ensemble, et nous avons dans la tête deux idées nettes et complètes que nous pouvons comparer ; mais nous ne les aurions pas sans ces signes subsidiaires qui, dans le cas présent, sont des signes du second ordre par rapport aux deux qui nous manquent et qu' ils suppléent.
Maintenant examinons ces signes eux-mêmes qui représentent les idées composantes, nous découvrirons aisément qu' ils sont de différens genres, qu' ils n' ont pu être inventés que successivement. On voit bien qu' il a fallu désigner les choses avant de donner des noms aux

p360

qualités qu' on y remarquait ou aux actions qu' on voulait leur faire éprouver, et exprimer ces actions ou ces qualités, relativement aux choses, avant de les considérer abstraitement : ainsi les noms des objets existans ont été inventés les premiers, les verbes et les adjectifs ensuite, et les substantifs abstraits postérieurement ; à plus forte raison on sent que les mots qui expriment des relations très-générales, comme le relatif *qui,* et la préposition *à,* ou des circonstances très-fines, comme l' article *le,* sont des créations plus récentes encore et des productions d' esprits plus exercés. Il y a plus, nous avons déjà observé, et ne l' oublions pas, que ces substantifs, ces adjectifs, ces verbes sont d' abord des noms particuliers et propres à la chose qu' ils expriment, et qu' ensuite ils ont été généralisés par des réflexions subséquentes. En outre chacun de ces mots principaux, par les différentes désinences qui constituent sa déclinaison ou sa conjugaison, exprime diverses circonstances de nombre, de genre, de temps, de personne, qui font de chacune de ses formes une

p361

idée distincte : tout cela c' est autant de résultats d' analyses successives qui graduellement rendent possibles celles qui les suivent ; vous y observez la même progression et des degrés plus nombreux encore que dans la formation du mot *un,* et dans celle des premiers noms de nombre, puis des noms de dixaines, de centaines, etc. ; et vous reconnaissez que, dans un cas comme dans l' autre, il n' a d' abord été possible de faire qu' un petit nombre d' opérations, et que la capacité de combiner et celle de calculer se sont également accrues en proportion de la perfection de leurs instrumens.
Pour rendre cette vérité plus frappante encore, faites un essai bien simple ; représentez-vous où vous en seriez si, pour exprimer la proposition que nous avons prise pour exemple, au lieu d' employer les treize mots qui la composent, vous substituiez à chacun d' eux la description complète de toutes les idées partielles qu' ils renferment, des points de vue sous lesquels on les a envisagées pour les réunir, et de leurs relations avec celles comprises sous les autres mots ; il

est bien

p362

clair qu' il en résulterait un verbiage épouvantable,
au milieu duquel il vous serait impossible de
saisir le sens général de la proposition.
Cependant toutes ces analyses préliminaires sont
faites, il ne s' agit plus de les découvrir ; vous
n' auriez qu' à les retracer, et vous ne le pourriez
même qu' à l' aide de beaucoup de mots que vous
leur devez déjà. Que font donc ces treize mots ?
Rien autre chose que présenter à votre pensée
d' une manière plus commode les résultats d' opérations
antérieures. C' est aussi ce que font les
caractères algébriques, quand à la place d' une
expression très-compliquée on met une simple lettre,
à l' aide de laquelle on fait des combinaisons
nouvelles, qui, sans cette abréviation, seraient
devenues inextricables, sauf ensuite à aller
rechercher l' expression plus détaillée lorsqu' il
en est besoin, comme nous faisons nous-mêmes en
parlant, quand l' état de la discussion fait sentir
la nécessité d' une définition ou d' une description
plus ou moins circonstanciée de notre idée.
Nous sommes donc fondés à conclure que ce que
nous avons remarqué des noms

p363

de nombre et des idées de quantité est vrai des
autres mots et des autres idées, et que ce que
nous avons dit des mots s' applique plus ou moins
à toutes les espèces de signes : et nous pouvons
regarder comme prouvé que l' effet général des
signes est, en constatant des analyses antérieures,
de rendre plus faciles les analyses subséquentes ;
que cet effet est exactement celui des caractères
et des formules algébriques ; et que par conséquent
les langues sont de vraies méthodes analytiques,
et l' algèbre n' est qu' une langue qui dirige l' esprit
avec plus de sûreté que les autres, parcequ' elle
n' exprime que des rapports plus précis et qu' un
seul genre de rapports. Les règles grammaticales
font juste le même effet que les règles du calcul ;
dans les deux cas ce ne sont que des signes que
nous combinons, et, *sans nous en appercevoir,
nous sommes conduits par les mots comme par les
caractères algébriques.* tout ceci était

p365

bon à éclaircir, et je crois qu' il n' y reste
plus d' obscurité.
Tel est donc l' effet général et principal
des signes comme instrumens de la pensée :
actuellement il faudrait tâcher de trouver les
causes de cet effet. Malheureusement

p368

cela n' est pas très-facile ; il semble même au
premier coup-d' oeil que cet effet n' a point de
cause, ou, en d' autres
termes, qu' il ne devrait pas exister ; il semble
que la difficulté de comparer nos idées consistant
uniquement dans
celle de les bien connaître, et celle de les bien
connaître dans celle de se bien rappeler les
idées qui les composent, et

p370

leurs rapports avec celles qui les avoisinent,
toutes ces opérations intellectuelles doivent
être les mêmes, soit que
ces idées soient revêtues d' un signe, soit qu' elles
en soient dénuées. Il paraît que le son du mot
*pain,* et du mot *bon,* ne

p373

saurait m' exempter d' avoir présentes à l' esprit
toutes les idées composant l' idée de pain et
l' idée de bon pour pouvoir juger
si le pain est bon, et qu' ainsi ces mots ne
devraient m' être d' aucune utilité : cependant
l' expérience est constamment
contraire ; elle montre que ces signes font en
moi une impression qui n' est pas exactement celle
de toutes les idées qu' ils représentent,

p374

mais qui en est comme la résultante, c' est-à-dire
qu' il y a quelque chose de plus dans l' effet que
nous fait un signe que dans celui que produit en
nous l' idée composée que ce signe exprime : la
preuve en est que nous faisons par le moyen de
ce signe beaucoup de combinaisons ultérieures que
nous ne pouvions pas faire avec l' idée elle-même.
Mais, je le répète, il n' est pas aisé d' assigner
avec précision la cause de cette différence entre
le signe et l' idée, et on ne l' a jamais déterminée
nettement, au moins que je sache : je crois
pourtant que nous allons la trouver tout
naturellement dans une observation que nous avons
déjà faite sur les caractères et les propriétés
de nos opérations intellectuelles, et des
mouvemens internes qui les produisent.
Nous avons remarqué qu' en général ceux de ces
mouvemens dont résultent nos souvenirs et nos
jugemens, ou perceptions de rapports, ébranlent
moins fortement notre machine, sont moins
nécessairement accompagnés de peine ou de plaisir,
et par suite laissent des traces

p375

moins vives, moins distinctes, moins durables que
les mouvemens purement sensitifs ; qu' en conséquence
les souvenirs et les jugemens sont des perceptions
plus légères, plus fugitives, et qui produisent
des impressions moins profondes sur notre organisation
que la sensation proprement dite : c' est ce qui
fait que les idées abstraites et éloignées des
sens sont celles que nous avons le plus de peine
à fixer et à ne pas perdre de vue, et que les
sujets où elles se trouvent en plus grand nombre
sont ceux où il nous est le plus difficile d' éviter
l' obscurité et la confusion ; c' est ce qui fait
encore que le moindre bruit, la moindre douleur,
ou le moindre plaisir actuel, nous distraient
souvent de la méditation la plus profonde, et
nous font perdre de vue le souvenir qui nous
occupe le plus. En général tout prouve que la
sensation a une tout autre énergie que le souvenir
et le jugement, lesquels sont par leur nature
des perceptions légères et transitoires. Maintenant
si nous nous rappelons que toutes nos idées sont
extrêmement composées, que par conséquent toutes sont

p376

des assemblages d' une foule de souvenirs et de jugemens, que même, si l' on en excepte les sensations simples, dont il n' est pas question en ce moment, elles ne sont toutes, à proprement parler, que des souvenirs d' impressions reçues, et de combinaisons opérées, nous en conclurons qu' elles sont toutes essentiellement fugitives ; que par leur nature même elles doivent ne faire que paraître et disparaître ; et que le véritable changement qu' y apporte le geste ou le mot, en un mot le signe quelconque qui nous les représente en frappant nos sens, est de les associer à une sensation, de les rapprocher du caractère de ce genre de perceptions, et de leur en donner toute l' énergie. De là seul naît, je pense, la différence qui existe entre les propriétés du signe et celles de l' idée qu' il représente : j' en suis d' autant plus persuadé que, si l' on y fait bien attention, on verra que cette seule circonstance suffit pour expliquer tous les effets des signes.
En effet quand une idée est une fois intimement liée à une sensation, elle nous frappe aussi souvent, aussi facilement,

p377

aussi vivement que cette sensation elle-même ; elle est aussi distincte de toutes les autres idées qui sont liées à d' autres sensations, que ces sensations le sont entre elles. Pour ne la pas confondre avec elles, nous n' avons plus besoin d' en examiner tous les élémens, d' en rechercher la génération ; ce n' est plus, pour ainsi dire, les rapports très-déliés de ces idées que nous avons à considérer, mais les rapports bien plus frappans de ces sensations. Voilà pourquoi les signes secourent la mémoire, rendent les habitudes plus fortes, servent de point de repère à l' esprit ; pourquoi ils constatent réellement les opérations intellectuelles qui ont eu lieu ; pourquoi les idées de classes, de genres, d' espèces, et toutes les idées généralisées que nous conservons par leur moyen, une fois qu' elles sont faites, nous sont si commodes ; voilà aussi pourquoi il est si utile et si agréable que les signes aient de l' analogie avec la chose qu' ils expriment, et qu' il existe entre eux des relations correspondantes à celles des idées qu' ils représentent : d' un autre côté l' on voit que la sensation du

p378

signe étant une sorte d' étiquette de l' idée
à-peu-près comme les titres de certains chapitres
et de certains paragraphes qui en expriment le
sens en abrégé, et se mettant pour ainsi dire en
nous à la place de cette idée, elle doit nous en
faire perdre de vue les détails. De là vient sans
doute que nous avons souvent la conscience du sens
d' un mot sans pouvoir l' expliquer, et que nous
sommes exposés à bien des erreurs en nous en
servant ; de là vient apparemment encore qu' il nous
arrive souvent d' être frappés de la vérité d' une
proposition long-tems avant de pouvoir nous en
rendre compte, ou révoltés de la fausseté d' un
sophisme quoique nous ne puissions pas la démontrer.
Il serait facile de multiplier et de développer ces
faits, qui tous se présentant comme des conséquences
de notre principe, le rendraient toujours plus
plausible ; mais ceux-ci suffisent, je crois, pour
conclure qu' il est très-probable que la réunion
de la sensation à l' idée est la vraie cause de
l' effet des signes : quoi qu' il en soit, ce qui
est certain c' est que cet effet est le même dans
tous les signes que dans les

p379

signes algébriques, et qu' il consiste à constater
les opérations intellectuelles que nous avons
faites, et à nous donner la facilité d' en faire
des combinaisons qui seraient impossibles sans ce
secours. C' est là ce qu' il était important de
bien éclaircir.
Actuellement que nous avons vu quels sont nos
différens langages ou systèmes de signes
représentatifs de nos idées, et en quoi consiste
la propriété fondamentale de ces signes considérés
comme moyen de penser, nous pouvons examiner avec
sûreté les diverses circonstances de l' influence
de ces signes sur la pensée : c' est ce que nous
allons faire dans le chapitre suivant.

CHAPITRE 17 IDEOLOGIE T 1

p380

*continuation du précédent.*
*des autres effets des signes.*
vous voyez donc, mes jeunes amis, que nos actions sont les signes naturels et nécessaires de nos idées, puisqu' elles les représentent, en masse à la vérité, mais très-fidèlement, sans que nous en ayons l' intention, et même quand nous ne le voudrions pas : c' est ce qu' on appelle le langage d' action, parceque tout système de signe est un langage.
Ces signes naturels et nécessaires deviennent artificiels et volontaires, c' est-à-dire que nous les refaisons avec l' intention de faire connaître nos idées à nos semblables ; et le langage d' action devient la source de tous les autres qui, comme lui, s' adressent au tact, à l' oeil, ou à l' oreille, et que nous pouvons varier à l' infini. Nous en avons indiqué plusieurs.

p381

à la longue ces signes artificiels et volontaires, surtout ceux qui s' adressent à l' oreille, deviennent très-détaillés et très-circonstanciés, et nous les rendons capables d' exprimer d' une manière distincte des idées très-peu différentes les unes des autres, et qui ne sont séparées que par des nuances très-fines.
Cet effet est dû, sans doute, à la souplesse des organes d' où émanent les signes, et à la délicatesse de ceux auxquels ils s' adressent, et il est proportionné à ces qualités ; mais il ne se produit que graduellement, et il ne peut avoir lieu qu' autant que nous combinons nos premières perceptions, que nous en formons des idées composées, que nous percevons entre elles des rapports qui sont eux-mêmes de nouvelles idées, que nous les analysons, les comparons, les modifions, les envisageons sous toutes leurs faces, enfin que nous les soumettons à tous les calculs dont elles sont susceptibles. Or c' est à cela même que les signes nous aident très-puissamment en constatant les résultats de chacun de ces calculs ; et nous avons prouvé par des exemples que sans

p382

leurs secours nous serions arrêtés dès les premiers pas : ainsi à mesure que les signes se perfectionnent, et même à chaque nouveau degré de perfection qu' ils acquièrent, ils sont cause du perfectionnement des idées qu' ils représentent, et par conséquent ils ne nous servent pas moins à former nos idées qu' à les communiquer.
Enfin il paraît qu' ils doivent cette précieuse propriété à ce que l' effet du signe est d' associer l' idée qu' il représente à la sensation qu' il produit, et de faire ainsi participer des perceptions très-fugitives, telles que nos souvenirs et nos jugemens, aux propriétés de la sensation qui par sa nature est une perception très-vive, très-forte, et très-distincte.
Voilà en peu de mots le résumé de ce que nous avons dit jusqu' à présent des signes, de leur origine, de leurs différentes espèces, de leurs progrès, de leur effet principal et fondamental, et de la cause vraisemblable de cet effet. Munis de ces préliminaires, nous pouvons actuellement entrer dans quelques détails : ils nous feront encore mieux sentir l' influence

p383

des signes sur l' état actuel de la raison humaine ; et, nous fournissant l' occasion de faire usage de nos observations sur nos opérations intellectuelles et sur la formation de nos idées, ils nous procureront de nouvelles preuves que nous avons bien trouvé le fil de ce labyrinthe.
On demande souvent si nous pouvons penser sans signes. Cette question me paraît plus curieuse qu' utile ; mais puisqu' elle a été agitée, il ne faut pas négliger de la résoudre, d' ailleurs, elle nous mènera à d' autres. Je crois que nous devons d' abord distinguer entre les signes naturels et les signes artificiels.
Nous avons vu que nos actions sont les signes naturels et nécessaires de nos idées, c' est-à-dire que, même malgré nous, elles manifestent avec plus ou moins de détails nos pensées et nos sentimens. Je ne connais pas d' autres signes naturels ; car les objets matériels sont bien les causes de nos perceptions, mais ils ne les manifestent pas, ils n' en deviennent le signe et la représentation qu' autant que nous les désignons à cet effet par

p384

un cri, par un geste, en un mot qu' en vertu d' une institution expresse. Quand je montre un fruit et ma bouche pour exprimer cette idée, *je veux manger,* le fruit et ma bouche font partie de mon geste ; à eux seuls ils n' eussent jamais exprimé mon idée. Les objets matériels peuvent donc devenir signes artificiels et volontaires plus ou moins imparfaits, mais ils ne sont pas signes naturels et nécessaires ; il n' y a de signes naturels de nos idées, que nos actions. Demander si nous pouvons penser sans signes naturels, c' est donc demander si nous pourrions posséder la faculté de sentir, d' avoir des perceptions, sans celle d' agir et de manifester ces perceptions par des actions. à cela il est impossible de répondre par une expérience directe ; seulement l' on peut dire que la faculté de sentir et celle d' agir étant distinctes, l' on peut concevoir un ordre de choses tel que les mouvemens internes qui produisent nos perceptions auraient lieu, quoique nous fussions incapables de tout mouvement apparent qui les manifestât, et que dans ce cas nous penserions

p385

effectivement, mais que nos connaissances seraient bien bornées. Au reste cette solution ne jette aucun jour sur l' exercice de notre faculté de penser telle qu' elle est, et ne fournit aucun moyen de déterminer jusqu' où elle irait sans l' usage des signes, dans un homme constitué comme nous le sommes.
Demande-t-on, au contraire, si nous pouvons penser sans signes artificiels et volontaires ? La réponse dépend du sens que l' on attache au mot penser. Pour nous, qui avons donné le nom d' idée ou de perception généralement à tout ce que nous sentons, depuis la plus simple sensation jusqu' à l' idée la plus composée, et qui avons appelé penser avoir des perceptions quelconques, et par-là en avons fait le synonyme de sentir, la question n' en est pas une ; car il est bien manifeste que nous sentons avant d' avoir des signes artificiels, et que si, premièrement, nous ne sentions rien, nous n' aurions ni besoin ni moyen d' instituer aucun signe. Aussi quand quelques idéologistes ont prononcé que les signes sont absolument nécessaires pour penser, pour avoir des

idées, c' est qu' ils ne comprenaient pas sous le nom d' idées la simple sensation, ni sous celui de penser l' action de percevoir cette sensation ; ils n' appelaient proprement idées que ce que nous avons appelé idées composées, et ils ne donnaient le nom de penser qu' à l' action de combiner nos perceptions premières. Dans ce sens je ne m' éloignerais pas beaucoup de leur avis ; mais j' avoue que je n' aime pas cette façon de s' exprimer, car je ne vois pas ce que peut être l' action de percevoir une sensation si elle n' est pas une des opérations particulières de la faculté de penser, ni ce que peut être l' action de penser si elle n' est pas toujours celle de sentir, modifiée de mille manières. Dans notre langage nous devons donc dire sans hésiter que nous commençons à penser avant d' avoir des signes artificiels.
Il n' est pas aussi aisé de déterminer précisément jusqu' où irait notre faculté de penser si elle n' avait le secours d' aucun de ces signes, je ne vois même point de moyen de le savoir avec certitude ; mais d' après tout ce que nous avons dit précédemment, il n' y a nul doute que sans



les signes toutes les réunions que nous faisons de nos idées seraient aussitôt dissoutes que formées ; que les rapports que nous remarquons entre elles seraient aussitôt évanouis que perçus, et que par conséquent toutes combinaisons ultérieures nous deviendraient impossibles, et nous serions toujours arrêtés dès les premiers pas : nous en avons même la preuve directe dans l' impossibilité où nous sommes de faire les moindres calculs sans noms de nombre. Ainsi nous pouvons prononcer avec les idéologistes que je citais tout-à-l' heure que sans signes nous ne penserions presque pas.
La question qui suit celle-là dans l' ordre naturel des idées est encore plus délicate ; c' est de savoir jusqu' à quelle classe d' idées et à quel degré de combinaison peut nous conduire chaque espèce de signe. Plusieurs auteurs ont décidé qu' il n' y a que les signes articulés, les mots, qui puissent nous élever jusqu' aux idées abstraites : mais je crois que cet arrêt mérite examen. D' abord nous avons vu que ces opérations qu' on appelle abstraire et concraire sont toujours réunies dans

p388

la formation de toute idée composée, et que l' une n' est pas plus difficile que l' autre ; ensuite nous avons observé que toute idée qui n' est pas individuelle est une idée abstraite, car il n' existe dans la nature que des individus ; enfin nous savons que toute perception de rapport est aussi une idée abstraite, car un rapport n' est qu' une vue de l' esprit et non pas une chose existante par elle-même. Il faudrait donc, dans ce système, soutenir que sans les mots nous ne pourrions avoir que des idées individuelles, ou même que nous ne pourrions porter aucun jugement : or j' avoue que cette opinion me semble impossible à défendre, et qu' au contraire il me paraît prouvé en rigueur qu' il a fallu avoir porté beaucoup de jugemens avant d' avoir créé un seul signe articulé. D' ailleurs je ne vois pas pourquoi un geste ou un cri n' exprimeraient pas une idée abstraite tout comme un mot : nous en voyons même tous les jours des exemples ; et quoique ces exemples se trouvent dans les gestes des gens qui ont déjà l' usage des signes articulés, ils n' en prouvent pas moins par le fait que la chose est possible. Je

p389

pense donc sur la question proposée que les signes artificiels, de quelque genre qu' ils soient, peuvent représenter et constater des idées de toutes espèces, et que le degré de complication des idées qu' ils nous mettent à même de former, et des combinaisons qu' ils nous donnent la possibilité d' en faire, ne dépend pas de la nature même des signes, mais de leur degré de perfection, qui les rend capables d' exprimer des nuances plus ou moins fines, et de constater des analyses plus ou moins délicates.
Cette dernière observation commence à nous faire entrer plus avant dans notre sujet. Il s' agirait actuellement de rechercher dans tout langage quelconque jusqu' à quel degré de connaissance nous conduirait chaque degré de perfection des signes qui le composent : mais cette entreprise est évidemment impossible à exécuter, il ne faudrait rien moins que refaire depuis leur origine tous les systèmes de signes imaginables ;

et, quand cela se pourrait, il serait encore impossible de juger les effets des différens états de ces systèmes de signes que nous ne sommes

p390

pas habitués à employer. Les divers degrés de perfection des langues parlées sont moins difficiles à reconnaître et à apprécier : nous pouvons jusqu' à un certain point nous représenter ce que serait une de ces langues, d' abord si on lui ôtait toute conjugaison et toute déclinaison ; puis si on la privait successivement d' articles, de pronoms, de prépositions, de conjonctions, etc. ; et enfin si, réduite à des substantifs et des verbes invariables, on retranchait encore de ces mots tous les dérivés et les composés, et qu' on ne conservât que les primitifs. Nous ne saurions, il est vrai, même dans ce cas, répondre encore pleinement à la question proposée, et assigner avec justesse le degré précis de connaissance auquel nous conduirait cette langue dans ces différens états ; mais nous voyons clairement qu' après chacun de ces retranchemens successifs elle deviendrait toujours plus difficile à manier, moins capable de nous guider dans l' acte du raisonnement, moins propre à rapprocher nos idées les unes des autres, à les combiner, à les réunir sous tous les aspects dont

p391

nous avons besoin, à constater des différences légères entre elles ; et qu' enfin, dans le dernier état où nous la mettons, elle ne pourrait plus représenter que quelques groupes principaux d' idées fortement distincts entre eux, et donner lieu qu' à quelques jugemens très-grossiers et presque palpables que nous en porterions. Elle est alors, malgré les avantages des signes articulés, réellement inférieure à un système de gestes qui serait perfectionné. Cependant ce dernier état auquel nous l' avons réduite est l' état primitif de cette langue parlée et de toute autre. Un langage quelconque ne peut jamais avoir plus de signes que ceux qui l' instituent n' ont d' idées : il en a d' abord très-peu. Ce petit nombre de signes aide à travailler ce petit nombre d' idées ; il y fait découvrir de nouvelles circonstances,

de nouvelles vues qui font sentir le besoin de
nouveaux signes pour les exprimer ; et ces nouveaux
signes servent à appercevoir de nouvelles
combinaisons qu' il faut encore représenter. C' est
ainsi que le langage satisfait d' abord les besoins
de la pensée, puis lui en fait contracter de

p392

nouveaux en favorisant son action, et
qu' alternativement l' idée fait naître le signe,
et le signe fait naître l' idée. Ce sont ces
innombrables actions et réactions successives
qu' il faudrait pouvoir saisir pour être en état
de répondre pleinement à la question que nous nous
sommes proposée au commencement de ce paragraphe :
elle est donc absolument insoluble dans ses détails.
Mais nous voyons bien en masse que les connaissances
et les langages marchent toujours de front, que
le niveau se rétablit à chaque instant entre l' idée
et le signe, et que par conséquent la langue la
plus perfectionnée est toujours celle employée par
les hommes les plus éclairés ; et si elle n' est
pas plus parfaite, c' est parceque leurs idées
ne sont pas plus avancées.
Je dis que les connaissances et les langues
marchent toujours de front, et que dans cette
marche progressive le niveau se rétablit à chaque
instant entre l' idée et le signe. Cela n' est vrai
toutefois qu' autant que le signe est de nature
à se bien prêter à ces accroissemens et à ces
modifications successives : or je crois que

p393

c' est une propriété qui n' appartient complètement
qu' aux signes articulés ; et je suis persuadé que
tous les autres systèmes de signes qui sont
étendus, perfectionnés, raffinés à un certain
point, si je puis m' exprimer ainsi, ne l' ont
point été par leur vertu propre, par l' action
directe des idées sur eux, mais ont été composés
par des hommes qui avaient l' usage des signes
articulés, dont l' esprit avait été développé par
ces signes, et qui ont composé d' autres langages
sur celui-là et d' après celui-là ; en un mot que
ces systèmes de signes ne sont que des traductions
d' un système de signes articulés, et non pas des
ouvrages originaux composés directement d' après

les idées elles-mêmes. Cette réflexion nous amène naturellement à l' examen des qualités particulièrement propres aux signes articulés ;

p394

examen important, puisque ces signes prédominent universellement dans l' usage ordinaire, qu' évidemment ce sont eux qui ont provoqué, dirigé, et fixé la marche générale de l' esprit humain dans ses combinaisons et dans ses recherches, et que leur histoire est en même tems celle de nos idées et de nos raisonnemens. Encore une fois la grammaire, l' idéologie, et la logique, ne sont qu' une seule et même chose : je ne connais point de moyen de séparer ces trois sciences dès qu' une fois on sait ce qu' elles sont.
Le premier avantage des signes articulés est de marquer, de constater facilement des nuances très-nombreuses et très-fines, et par conséquent d' exprimer distinctement des idées très-multipliées et très-voisines les unes des autres. Mais cet avantage ne leur est pas exclusivement propre ; je crois qu' il serait téméraire de prononcer que des gestes ne

p395

sont pas susceptibles de combinaisons aussi variées et aussi distinctes que les sons articulés : ainsi à cet égard je ne vois pas à ces derniers une supériorité assez marquée pour être la cause de la préférence universelle qu' ils ont obtenue.
Je pense qu' elle est due, premièrement, à ce qu' il est dans la nature de l' homme de produire des sons quelconques dès qu' il est affecté : c' est un effet si nécessaire de notre organisation qu' il a lieu même malgré nous ; et ces sons sont tels qu' ils peignent très-bien nos diverses affections, ce qui les en rend les signes naturels les plus certains et les plus distincts. Secondement, à ce que de tous les signes artificiels dérivant directement des signes naturels, les sons sont les plus commodes à employer ; ils n' exigent ni espace ni liberté de ses membres comme les gestes et les attouchemens : dans quelque position que l' on soit, estropié, malade,

p396

agissant, on peut produire ces signes ; on les entend de même de jour comme de nuit, de loin comme de près, sans se déranger, sans se tourner vers eux, sans s' en occuper, sans même le vouloir. Ces deux propriétés qu' ont les sons d' être les plus naturels et les plus commodes de tous les signes, font que de tous ils sont ceux qui nous deviennent les plus profondément habituels par l' usage, et qui se lient et s' unissent le plus intimement en nous aux idées qu' ils représentent. Or, si nous nous rappelons ce que nous avons dit et des effets de l' habitude et de l' effet principal des signes, nous sentirons que cet avantage est immense, et suffit seul pour les faire préférer universellement, et pour que ce soit eux qui secourent le plus efficacement les opérations de l' intelligence humaine.

p397

Les sons cependant ont encore une propriété très-précieuse, c' est de pouvoir devenir des signes permanens. Au moyen de l' écriture, ils demeurent fixés sous nos yeux comme les hiéroglyphes, les dessins, et tous les autres signes durables ; et peuvent comme eux réveiller en nous à tout instant les idées dont ils nous ont affectés passagèrement, et nous rappeler celles que nous pourrions avoir oubliées et qui servent de liaison nécessaire aux autres. Voulons-nous apprécier l' importance de cet effet ? Pensons à la différence de l' impression que fait sur nous un ouvrage en l' entendant lire, ou en le lisant nous-mêmes, surtout si le raisonnement est un peu serré, ou si le sujet ne nous est pas familier. Je pourrais bien citer un exemple encore plus frappant, c' est la différence qu' il y a entre calculer de tête et calculer par écrit ; mais dans ce cas il faut attribuer la plus grande partie de cette différence à celle qui existe entre la langue des noms de nombre et la langue des chiffres ; ces derniers représentant par leurs places seules une multitude de rapports, c' est-à-dire de jugemens que n' expriment

p398

pas les noms même écrits. Je m' en tiens donc au premier fait ; il suffit pour prouver l' utilité des signes permanens, à ne considérer même que leur effet actuel, et sans parler de la propriété qu' ils ont encore de conserver pour d' autres temps et d' autres lieux des suites d' idées qui sans eux seraient impossibles à perpétuer et à transporter. Les sons, au moyen de l' écriture, acquièrent donc tous ces avantages, et seuls, entre tous les signes passagers, ils ont cette prérogative ; car tous les signes quelconques peuvent bien être traduits, mais nuls, excepté les sons, ne peuvent être écrits. Pour que vous entendiez bien ceci, jeunes gens, il faut que je vous fasse voir nettement en quoi consiste l' opération de traduire et celle d' écrire. J' ai commencé à vous en donner une idée lorsque je me suis refusé à regarder les alphabets comme des langues, et les caractères alphabétiques comme des signes ; mais cela ne suffit pas, et c' est ici le lieu de compléter cette explication.
Traduire est une opération par laquelle on unit aux signes d' un langage les idées qui étaient jointes à ceux d' un autre langage ;

p399

à une première association elle en substitue une seconde, et par conséquent elle nécessite de les avoir toutes deux présentes à-la-fois à l' esprit. Cette opération a lieu toutes les fois que nous transportons nos idées d' une de nos langues parlées dans une autre ; mais elle n' a pas moins lieu quand nous exprimons des signaux par des gestes, des gestes par des hiéroglyphes ou autres figures, ces figures par des mots, ou seulement quand nous substituons un système de signes de chacune de ces espèces à un autre système de la même espèce : en général il y a traduction dès que nous mettons un langage à la place d' un autre. Cette opération de traduire se fait également dans nos têtes, soit que nous émettions des idées, soit que nous les recevions, dès que la langue dans laquelle nous les recevons ou les émettons n' est pas celle avec laquelle nous les formons, celle à laquelle elles sont intimement liées en nous. La peine qu' elle nous coûte est exactement proportionnée au plus ou moins d' habitude que nous avons d' associer nos idées aux signes de la langue dans laquelle ou de

p400

laquelle nous traduisons : si cette seconde langue pouvoit nous être aussi familière que celle dans laquelle nous pensons, si nos idées pouvaient être également liées aux signes de l' une et de l' autre, si enfin nous pensions indifféremment dans toutes deux, la peine de la traduction serait nulle, ou plutôt il n' y aurait pas traduction. Mais je ne crois pas que cette parfaite égalité puisse exister dans une tête humaine, et si elle a lieu, ce ne peut être qu' entre deux langues parlées, entre deux systèmes de signes vocaux : car nous avons vu qu' aucune autre espèce de signes ne peut devenir aussi profondément habituelle que les sons. L' opération de traduire dérange donc toujours la liaison de nos idées à certaines sensations. Il n' en est pas de même de l' action de lire et d' écrire. L' effet de l' écriture est de nous rappeler un son fugitif par le moyen d' un signe durable. Si les hommes étaient raisonnables, il n' y aurait qu' un alphabet pour toutes les langues parlées et dans cet alphabet qu' un caractère pour chaque son et chaque articulation : tout le reste n' est qu' un amas de variantes inutiles.

p401

Il n' y a nulle relation directe entre le caractère et l' idée ; aussi, pour écrire ou lire des mots, abstraction faite des irrégularités de l' orthographe, il n' est pas nécessaire d' en comprendre le sens ; il suffit de savoir que tel caractère répond à tel son : dès que cela est connu, la sensation visuelle réveille le souvenir de la sensation orale, et voilà tout. C' est, si l' on veut, une traduction ou plutôt une translation du signe, mais non pas une traduction de l' idée ; ce qui est bien différent, puisque cela ne dérange pas la liaison habituelle entre telle idée et telle sensation, le mot écrit ne faisant encore une fois que rappeler le mot prononcé et rien de plus. Vous voyez donc que les caractères alphabétiques ou syllabiques ne sont que des signes de signes, et non des signes d' idées, et qu' à parler exactement, eux seuls méritent le nom d' écriture. Tous les autres caractères étant des signes d' idées forment de vraies langues qu' on peut traduire dans une langue parlée comme dans toute autre, mais qu' on ne saurait lire, dans le sens rigoureux du

p402

mot ; la preuve en est qu' on ne peut les prononcer sans les comprendre, tout comme en sens contraire on ne peut écrire des gestes sans savoir ce qu' ils signifient.
J' ai donc eu raison d' avancer qu' il n' y a que les signes vocaux qui puissent être écrits et lus, et que par conséquent seuls entre tous les signes passagers ils ont la propriété de devenir permanens sans cesser d' être eux-mêmes ; ainsi, outre qu' ils sont très-variés et très-distincts, ils sont de beaucoup les plus naturels et les plus commodes à employer ; ces deux circonstances les rendent habituels à un point dont nulle autre espèce de signes ne peut approcher : de plus ils deviennent permanens quand on le veut, ce qui accroît beaucoup leur utilité ; et alors ils frappent deux sens au lieu d' un, ce qui augmente encore extrêmement la force de leur liaison avec les idées.
En voilà plus qu' il n' en faut, je pense, pour rendre raison de la préférence universelle que l' on a donnée aux signes vocaux, pour montrer qu' il n' y a aucune comparaison à faire entre cette espèce

p403

de signes et toute autre, et pour prouver qu' eux seuls ont efficacement secouru l' intelligence humaine, et que, dans l' intention de connaître l' influence des signes sur la formation de nos idées, ce sont ceux-là, exclusivement à tous les autres, qu' il nous faut étudier. Nous aurons donc tout ce qu' il peut être intéressant de savoir de l' histoire des signes, en traitant celle des sons articulés : c' est aussi à quoi je me bornerai dans la seconde partie de cet ouvrage, et ma grammaire ne sera guère que l' analyse des langues parlées, quoiqu' elle soit la grammaire de tous les langages. En examinant les différentes espèces de mots dont ces langues sont composées, et les lois de leur formation et de leur réunion, nous verrons plus en détail comment elles dirigent notre intelligence. En attendant je crois que nous pouvons nous en tenir aux réflexions précédentes, et terminer ici ce que nous avions à dire des effets généraux des

signes et des effets particuliers de certains
signes sur la formation de nos idées : il nous
reste à les considérer

p404

comme moyen de transmettre ces mêmes idées à
d' autres.
Quelque importance que soit cette seconde propriété,
nous ne nous y arrêterons pas long-temps ; les
conséquences qui en résultent sont si frappantes
qu' il suffira de les indiquer, ou plutôt nous
n' aurons presque qu' à recueillir ce que nous en
avons déjà dit en différens endroits. Il est aisé
de voir que cette propriété qu' ont les signes d' être
un moyen de communication avec nos semblables, est
l' origine de toutes nos relations sociales, et
par conséquent a donné naissance à tous nos
sentimens et à toutes nos jouissances morales ;
il n' est pas moins évident que sans elle chaque
homme serait réduit à ses forces individuelles
pour agir et pour connaître : et nous avons déjà
observé que dans cet isolement forcé il resterait
fort au-dessous des sauvages les plus stupides,
car les plus brutes d' entre eux doivent encore
beaucoup d' idées à l' état de société ; même les
animaux sont jusqu' à un certain point instruits
par leurs semblables, et ne sont pas tout-à-fait

p405

livrés à leur seule expérience personnelle. Enfin,
quand on voudrait beaucoup étendre la possibilité
du développement intellectuel de chaque individu,
au moins serait-on toujours obligé de convenir que
ses progrès seraient perdus pour l' espèce, et que
le genre humain serait condamné à une éternelle
enfance.
Il n' est donc pas douteux que nous devons tout ce
que nous sommes à la possibilité de communiquer
avec nos semblables : la seule chose qui mérite
examen, c' est de savoir comment cette communication
d' idées agit sur nous ; mais il n' est peut-être
pas si aisé de s' en rendre raison qu' il le paraît
d' abord. En effet on voit bien au premier coup-d' oeil
qu' il est plus facile d' apprendre une chose que
de l' inventer, et que dès que les hommes peuvent
se transmettre leurs idées les uns aux autres, ils
profitent tous des observations et des réflexions

de chacun d' eux, et il semble que dès-lors tout
est expliqué. Cependant on sait qu' une idée toute
faite est une chose absolument intransmissible,
que pour en avoir réellement la conscience, lorsqu' on
entend ou que l' on

p406

voit le signe qui la représente, il faut
nécessairement, si c' est une simple sensation,
l' avoir éprouvée ; la preuve en est qu' on parlerait
éternellement de couleur à un aveugle-né qu' il ne
saurait jamais ce dont il s' agit. Si c' est une
idée composée, il faut avoir connu et rapproché
tous les élémens qui la composent ; il est évident
que sans cela nous ne connaissons pas la
signification d' un mot, et que c' est ce qu' on nous
fait faire plus ou moins bien quand on nous le
définit. Enfin si cette idée est un jugement, la
proposition qui l' exprime est vide de sens pour
nous, n' est qu' un vain bruit, comme celui d' une
langue étrangère, si nous ne connaissons pas ses
deux termes, si nous n' avons pas fait sur chacun
d' eux les opérations que nous venons de décrire,
et si ensuite nous ne faisons pas nous-mêmes l' acte
de la pensée qui consiste à percevoir le rapport
énoncé entre eux. Tout cela est incontestable ;
et pourtant, quand on y songe, on est tenté d' en
tirer une conséquence toute contraire à celle qui
paraissait évidente tout-à-l' heure, et de croire
que les signes émis par un autre ne nous

p407

épargnent aucune difficulté, puisqu' il faut que,
pour les comprendre, notre intelligence fasse les
mêmes opérations que pour former les idées qu' ils
expriment. C' est ainsi que presque tous les
phénomènes idéologiques renferment des circonstances
si multipliées et si diverses, que l' on en porte
des jugemens tout différens, suivant l' aspect
sous lequel on les a envisagés ; et que pour les
connaître réellement il faut les avoir considérés
sous toutes leurs faces. Dans le cas présent il y a
un milieu à prendre entre les deux extrêmes ; d' une
part il n' est pas douteux que chacun n' a que les
idées qu' il s' est faites, et que personne ne peut
penser pour un autre ; mais de l' autre il n' est
pas moins certain que chacun agit et réfléchit de

son côté, et qu' il fait part aux autres des impressions que ses actions lui ont procurées, et des combinaisons qu' il en a faites. Les premiers élémens de ces résultats et ces combinaisons sont bien connus des hommes à qui il s' adresse, puisque ce sont les sensations communes à tous ; c' est même à cause de cela qu' il est compris par eux, et à cet égard il ne leur apprend rien ; mais les

p408

combinaisons de ces premiers élémens, les conséquences qu' on en peut tirer, les analyses qu' on en peut faire sont infiniment variées ; la plupart ne pourraient avoir lieu sans certaines circonstances. Il s' en faut donc prodigieusement que toutes puissent se présenter à tous ; au lieu que par le bienfait de la communication des idées chacun se trouve agir, réfléchir, et choisir pour tous ; tout ce qui est découvert devient un bien commun, source de nouveaux progrès, et le tout est exprimé et consigné par les signes qu' on invente à mesure, et par les associations durables qu' on en fait. C' est ainsi, comme nous l' avons déjà dit, que, dans les premières années de notre existence, en recevant les impressions de tout ce qui nous frappe et étudiant les signes de tous ceux qui nous entourent, nous apprenons les quatre-vingt-dix-neuf centièmes de toutes les idées qui sont jamais entrées dans la tête des hommes, et nous sommes tout de suite à même d' en faire des combinaisons innombrables et nouvelles. Ces dernières réflexions nous rappellent

p409

celles de ce genre que nous avons faites dans les chapitres vi, xiv et xv, en parlant de la formation de nos idées composées, des effets de l' habitude, et du perfectionnement de nos facultés ; car tous ces objets se tiennent, et toutes les parties de ce traité se correspondent et s' expliquent l' une l' autre : il est même nécessaire d' avoir présent à l' esprit ce que nous avons dit sur ces sujets, pour comprendre réellement ce que nous venons de dire sur les propriétés et les effets des signes et ce qui nous reste à dire sur leurs inconvéniens. C' est par-là que nous allons terminer leur histoire. Quelque grands que soient les avantages des signes,

il faut convenir qu' ils ont des inconvéniens ; et
si nous leur devons presque tous les progrès de
notre intelligence, je les crois aussi la cause
de presque tous ses écarts.
D' abord nous avons déjà remarqué que quand une
fois l' usage des signes est introduit entre les
hommes, nous n' en inventons presque plus, nous n' en
faisons plus d' après nos idées propres, nous les

p410

recevons tout faits de ceux qui s' en servent
avant nous, et nous avons presque toujours la
perception du signe avant celle de l' idée qu' il
est destiné à représenter. à la vérité ce signe
n' a aucune signification pour nous avant que nous
ayons acquis la connaissance personnelle de cette
idée ; mais lorsque l' idée est fort composée, et
c' est le plus grand nombre, cette connaissance est
souvent difficile à se procurer ; elle exige un
travail long, qui ordinairement reste imparfait.
Nous pouvons rarement y parvenir par des expériences
directes ; nous sommes réduits le plus souvent à
des conjectures, à des inductions, à des
approximations ; enfin nous n' avons presque
jamais la certitude parfaite que cette idée, que
nous nous sommes faite sous ce signe par ces
moyens, soit exactement et en tout la même que
celle à laquelle attachent ce même signe celui
qui nous l' a appris et les autres hommes qui s' en
servent. De là vient souvent que des mots prennent
insensiblement des significations différentes,
suivant les temps et les lieux, sans que personne
se soit apperçu du

p411

changement : ainsi il est vrai de dire que tout
signe est parfait pour celui qui l' invente, mais
qu' il a toujours quelque chose de vague et
d' incertain pour celui qui le reçoit ; or c' est
le cas où nous sommes presque toujours. C' est donc
avec cette imperfection que nous y attachons nos
idées, et qu' ensuite nous les manifestons.
Il y a plus, je viens d' accorder que tout signe
est parfait pour celui qui l' invente ; mais cela
n' est rigoureusement vrai que dans le moment où
il l' invente, car quand il se sert de ce même signe
dans un autre temps de sa vie, ou dans une autre

disposition de son esprit, il n' est point du tout
sûr que lui-même réunisse exactement sous ce signe
la même collection d' idées que la première fois ;
il est même certain que souvent, sans s' en
appercevoir, il y en a ajouté de nouvelles, et a
perdu de vue quelques-unes des anciennes. Ainsi
lorsque j' apprends le mot *amour* et celui de
*mer,* sans avoir ressenti l' un ni vu l' autre,
je leur adapte à chacun un groupe d' idées formé
par conjectures, qui ne peut manquer de différer
de la réalité ; lorsqu' ensuite

p412

j' ai ressenti l' *amour* et vu la *mer,*
j' assemble sous ces mots une foule de perceptions
réellement éprouvées, mais je ne suis pas du tout
sûr qu' elles soient exactement les mêmes que celles
éprouvées par celui qui m' a appris ces mots ; et
enfin ni moi ni celui-là même qui m' a enseigné
l' usage de ces mots ne sommes sûrs qu' au bout
d' un certain tems ils réveillent en nous les
mêmes perceptions, dans le même nombre, et avec
les mêmes accessoires, ou plutôt nous sommes
certains que l' âge, les circonstances, les
événemens, les dispositions morales et physiques,
les effets des habitudes les ont nécessairement
altérées ; ensorte que réellement et inévitablement
le même signe nous donne d' abord une idée
très-imparfaite ou même tout-à-fait chimérique,
ensuite une idée différente de celle des autres
hommes qui emploient aussi ce signe, et enfin une
idée souvent fort éloignée de celle que nous y
avons attachée nous-mêmes dans un autre moment.
L' observation de ces trois inconvéniens des signes
nous montre, 1) en quoi consiste

p413

la rectification successive des premières idées,
ou ce qu' on appelle le progrès de la raison dans
les jeunes gens ; 2) l' origine de la diversité
et de l' opposition des opinions des hommes sur
les idées exprimées par certains mots ; 3) la
cause de la variation de ces opinions aux
différentes époques de la vie. Ces phénomènes
paraissent inexplicables quand on songe que
l' organisation des hommes est telle que tous, à
tous les âges, et dans tous les tems, perçoivent

toujours le même rapport de la même manière dès
qu' il est réellement le même et à leur portée ;
mais quand on pense que réellement, et rigoureusement
parlant, sans nous en appercevoir nous avons chacun
un langage différent, que tous nous en changeons
à chaque instant, et que c' est avec ces langages
si mobiles que nous pensons, doit-on être surpris
que nous ne nous entendions pas nous-mêmes, et que
par conséquent nous ne soyons souvent ni de l' avis
des autres ni de celui qui a été le nôtre ?
Ces inconvéniens des signes sont inhérens à leur
nature, ou plutôt à celle

p414

de nos facultés intellectuelles ; ils rentrent
dans tout ce que nous avons dit des opérations
de ces facultés et des effets de leur fréquente
répétition. Ils sont donc impossibles à détruire
totalement ; seulement ils s' atténuent à mesure
que, les idées s' élaborant et se débrouillant,
les signes expriment et constatent des analyses
plus parfaites et plus fines, et sur lesquelles
on varie moins. Mais il existe beaucoup d' autres
défauts dans les signes tels que nous les
employons, qu' ils ne doivent qu' à l' ignorance des
tems dans lesquels ils ont été institués, et dont
il serait possible de les purger : telles sont
les anomalies de leur dérivation, la manière
mal-adroite dont ils s' enchaînent, leurs liaisons
souvent contraires à celles des idées qu' ils
expriment, les embarras inutiles qu' ils apportent
dans l' expression de la pensée. Je n' entrerai
point ici dans ces considérations ; elles seront
mieux placées quand nous aurons examiné en détail
les élémens des langues parlées, et que nous
aurons vu l' usage que nous faisons de nos idées
et de leurs signes dans nos déductions : alors
nous pourrons dire

p415

quelles seraient les conditions qui rendraient
une langue parfaite, et comment nous pourrions
en rapprocher celles dont nous nous servons.
Actuellement il me suffit de vous avoir montré
les effets généraux des signes, ceux particuliers
à certaines espèces, et surtout aux langues
parlées ; de vous avoir fait sentir leurs

avantages, leurs inconvéniens, et qu' ils sont
également cause des progrès de notre intelligence
et de ses écarts : à quoi il faut ajouter cette
réflexion, que c' est par leur influence et par
la communication des idées, dont ils sont l' unique
moyen, qu' il arrive que, quoique toutes nos idées
nous viennent par les sens et soient élaborées par
nos facultés intellectuelles, la perfection des
sens, et même celle de ces facultés est cependant
bien loin d' être la mesure de la capacité des
esprits, comme elle le serait dans des individus
isolés, et qu' au contraire nous sommes presque
entièrement les ouvrages des circonstances qui
nous environnent. Je vous laisse à juger, jeunes
gens, de l' importance de l' éducation, à prendre
ce mot dans toute son étendue. Je m' en tiendrai
là ; et ce

p416

sera aussi la fin de la première partie de mon
ouvrage. Je vais vous en présenter un extrait
raisonné qui en rapprochant les idées, en fera
mieux sentir la liaison, et qui pourra servir
de table analytique.

p48